Solger und Hegel

Bemerkungen aus Anlaß eines Vergleichs ihrer aesthetischen Schriften

Dissertation

zur Erlangung der
Doktorwürde der Philosophischen Fakultät
der Hansischen Universität

vorgelegt von

Walter Linden
aus Hamburg

Hamburg 1938

Druck von Hermann Kampen, Hamburg 22

Referent: Professor Dr. Hermann Noack

Korreferent: Professor Dr. Wilhelm Flitner

Tag der mündlichen Prüfung: 25. 6. 1938

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Meinem Vater
zum ehrenden Andenken

Inhaltsverzeichnis

I. Ueber den Grund, die Prinzipien und den Leitgedanken eines Vergleichs von Solgers und Hegels Aesthetik 5

II. Ueber Kants Aesthetik in systematischer und methodischer Hinsicht, mit einem Blick auf das Problem der „Geschichte“ 11

III. Ueber das Verhältnis Solgers und Hegels zu Kant und die Mannigfaltigkeit autonomer Erfahrung 18

IV. Ueber Solgers und Hegels übereinstimmenden Versuch einer Lösung des Problems der Einheit der Erfahrung 24

V. Ueber Solgers und Hegels abweichende Stellung zur Problematik des Aesthetischen 31

VI. Ueber den logischen Charakter des Unterschiedes zwischen Solgers und Hegels Aesthetik. 37

I. Ueber den Grund, die Prinzipien und den Leitgedanken eines Vergleichs von Solgers und Hegels Aesthetik

Außer Schelling, und dies dürfte wohl nicht weiter überraschen, erwähnt der erste Herausgeber der Hegelschen „Vorlesungen über die Aesthetik"[1]) im Vorworte noch einen anderen zeitgenössischen Schriftsteller Hegels. Es ist K. W. F. Solger. Wie nun auffällt, daß die Verdienste dieses Romantikers um eben die nämliche Wissenssache, welcher Hegel in seinen „Vorlesungen" obliegt, bereits dort als „zuwenig noch gewürdigt" erachtet werden, so will scheinbar auch die heutige Kenntnislage hierin für sich nichts voraushaben. Unter den wenigen Beispielen einer Beschäftigung mit Solger, die sich zumeist aus bloß lexikalischer oder historisch-systematischer Rücksicht erklärt, hat nur ein einziges einen größeren Anspruch auf besondere Hervorhebung. In diesem alleinstehenden Falle einer wirklichen Verlebendigung Solgers will man ihn den vorgebildeten Stoff für eine „Skizze der Ontologie des ästhetischen Phänomens" liefern lassen, die als solche vor dem Hintergrunde von Martin Heideggers „existentialer Analytik des Daseins" zu entwerfen unternommen wird[2]). Demnach zeigt sich aber selbst hier noch kein eigentliches Verhältnis zum Problem einer freien oder absoluten Beurteilung, die wohl Solger nicht nur zukommt, sondern auch zukommen muß, wenn anders die Teilnahme an seiner Erscheinung als eine uneingeschränkt allgemeine erhofft werden soll. Um indessen solchem Uebelstande einer unbilligen und vielleicht sogar nachteiligen Vergessenheit gründlich abzuhelfen, dazu dürften in Gestalt dieser kleinen Schrift freilich nur erst einige Vorbereitungen getroffen worden sein. Hierbei konnten wir uns an die entgegenkommende Tatsache halten, daß Hegel selber das Andenken Solgers sehr eng mit sich verknüpft und auf sich bezieht; ruft er doch dem vorzeitig Hingeschiedenen die prinzipielle Kongenialität bekenntnishaft nach, indem er nicht bezweifelt, daß bloß der Tod Solger an der „konkreten Ausführung der philosophischen Idee" gehindert habe[3]). Die näheren Beweggründe für unseren, in etliche Hauptpunkte gestellten Vergleich von Hegels Aesthetik mit Solgers ästhetischen Erörterungen im „Erwin"[4]) sind sonach durchaus offenbar geworden, daher schon jetzt auf die Sache selbst hin-

[1]) Diese lagen uns vor in den (mit I. II. III. zitierten) Bänden 12—14 der von H. Glockner besorgten Jubiläumsausgabe von Hegels sämtlichen Werken. Frommann, Stuttgart 1929. — Verfasser des erwähnten Vorwortes ist H. G. Hotho, welcher 1835 die „Vorlesungen" zuerst veröffentlicht.

[2]) s. Oskar Becker: „Von der Hinfälligkeit des Schönen und der Abenteuerlichkeit des Künstlers", Husserl-Festschrift. Niemeyer, Halle 1930.

[3]) vgl. Hegel I. 105. 106.

[4]) K. W. F. Solger: „Erwin, vier Gespräche über das Schöne und die Kunst." Zwei (mit I. II. zitierte) Teile. Berlin, in der Realschulbuchhandlung. Erscheinungsjahr: 1815.

ausgesehen werden und über die Tendenz bei Beurteilung der genannten Dokumente etwas verlauten kann. Worin nun aber diese überhaupt beträchtlich sein sollen, das allein ist die größere oder geringere Eignung ihrer Gedanklichkeit zur Bestimmung und Klärung des Materials für die Aufgabe der als „Aesthetik" ins Werk sich setzenden kritischen Philosophie. Aus der Ruhe über die schließliche Möglichkeit einer solchen, mithin nicht anders als wissenschaftlichen Behandlung fließt dann auch unsere Gelassenheit, wann immer ein Streit um gewisse Zuspitzungen entstehen möchte. Deren mehrere hinsichtlich des zwischen Solger und Hegel waltenden Verhältnisses zu formulieren und als grundsätzlich statthaft darzutun, macht im übrigen unser ganzes, die Eigenschaft der Vorläufigkeit also nicht abstreifendes Vorhaben aus. Durch folgende kontrastierende Wendung sei ebensowohl für die uns dabei beliebende Prägnanz ein erstes Beispiel gegeben, wie auch zugleich schon einer der Ansätze unseres Solger und Hegel vergleichenden Urteiles charakterisiert —: Die systematische Virtuosität Hegels, über die „Schönheit" als die „zur Inkonsequenz ermäßigte Strenge der Durchführung" eines Systemganzen zu verfügen, ist ihrerseits wesentlich als die Milderung der Radikalität jener Einsichten zu denken, welche Solgers methodische Begabung, allererst „Gründe und Möglichkeit der Schönheit selbst aufzufinden", erwirkt. — Da es nun freilich noch an jeder Zurüstung fehlt, um auszumachen, was eigentlich an solchem Satze sei, so verpflichte er doch wenigstens, auf den Zusammenhang achten zu lassen, welchem die Solger soeben nachgesprochenen Worte entnommen sind. Waren diese uns zwar dienlich, seine eigentümliche Begabung zu kennzeichnen, so wählt er selber sie, um über seine maßgebende Absicht nicht lange im Unklaren zu lassen. Aber nicht nur, daß Solger mit ihnen, als dem Ausdrucke für das, was er sich selbst abfordert, seine Kritik an bestimmten Aufstellungen von Arten der „Schönheit" einleitet[5]) — er setzt vielmehr diese Worte in förmlich transzendentalem Sinne aller Erforschung der „griechischen" und „christlichen" Kunstform und der spekulativen Behandlung ihres Gegensatzes voraus.

„Sehr schön und bündig, sagt' ich darauf, hast du uns diesen in unserer Zeit vielfältig behandelten Gegensatz (sc. zwischen griechischem Altertum und Christentum) ausgesprochen; wenn du aber sagst, wir müssen uns an seiner Erforschung halten, so meinst du schwerlich, daß wir nur die Geschichte der griechischen und christlichen Kunst untersuchen sollen; sonst

[5]) Den abgelehnten Aufstellungen ist übereinstimmend zu eigen, daß das Vorkommen des Kunstschönen nach Arten geordnet wird, die einander ausschließen und verlieren: die „Schönheit der Notwendigkeit" oder „griechische Schönheit" (I. 214—217) — die „subjektive und objektive Kunst und Schönheit" (I. 218—219) — der ästhetische „Gegensatz des Naiven und Sentimentalen" (I. 219). Der Grundsatz von Solgers Ablehnung bleibe hier noch unerwogen. Sie selbst ist die Kehrseite seines an die Stelle der Disjunktion die Korrelation setzenden affirmativen Prinzipes, nach welchem sich die „Schönheit" in eine „göttliche" und eine „irdische" besondert (I. 223).

dürften wir nicht allein vor denen schlecht bestehn, welche diesen ganzen Gegensatz für einen bloß geschichtlichen, und darum, nach ihrer Meinung, zufällig entstandenen halten, sondern uns selbst auch wenig genügen, da wir nicht das, was wir etwa in der Wirklichkeit als schön ansehn, sondern die Gründe und die ganze Möglichkeit der Schönheit selbst aufzufinden trachten." (I. 212, 213. Sperrg. d. Vf.)

Indessen so folgerecht der Geist seines Urhebers oder näher: der Denkwille der Voraussetzungslosigkeit jenem Zitate die ihm gemäße Stellung angewiesen hat, so sehr auch war es uns als bedeutend bewußt, wenn wir uns zum vorigen Gebrauch der begrifflich entscheidenden Worte Hegels zur „Schönheit" gerade innerhalb der für solche immer prinzipiell maßgebenden Auslegung der „klassischen Kunstform" umsahen.

Sie bilden ein Fragment aus Hegels Darlegungen zum „Ideal der klassischen Kunstform" (II. 82); während wir bei Erwähnung des Vorranges der klassischen Kunst bei Hegel nur an die ersten Sätze seiner Abhandlung: „Vom Klassischen überhaupt" denken lassen wollen:

„Den Mittelpunkt der Kunst macht die zu freier Totalität in sich abgeschlossene Einigung des Inhalts und der ihm schlechthin angemessenen Gestalt aus. Diese mit dem Begriff des Schönen zusammenfallende Realität, zu welcher die symbolische Kunst vergebens anstrebte, bringt erst die klassische Kunst zur Erscheinung. Wir haben daher in der früheren Betrachtung der Idee des Schönen und der Kunst bereits die allgemeine Natur des Klassischen im voraus festgestellt; das Ideal gibt den Inhalt und die Form für die klassische Kunst ab, welche in dieser adäquaten Gestaltungsweise das zur Ausführung bringt, was die wahrhafte Kunst ihrem Begriff nach ist. (II. 3).

Nun wird von seiten der Anwälte Hegels schwerlich ein gar abfälliger Eifer ob unserer so ganz unvermittelten Behauptung ausbleiben; denn diese auf die schroffere Formel der verborgenen spekulativen Nutznießung Solgers durch Hegel zu bringen, liegt vielleicht nicht allzu fern. Jedenfalls würden wir aber in einen Streit um den Ausdruck nur alsdann eintreten, nachdem wir zuvor ein ganz offensichtliches Begebnis Hegelscher Assimilation zu bedenken gegeben und unsererseits eben charakterisiert hätten, wie sich Hegel „die Kantische Philosophie" im Mittel der Kantischen Aesthetik als eindeutigen Geschichtsbefund für ein ergiebiges Resumé gewinnt. Etwa im Sinne der Frage:

Was Anderes ist zu beobachten, als die Fixierung eines für sich nur systematisch interessierten und immer momentan zu nehmenden Ausblickes zum festen, methodischen Blickpunkt phänomenologischer Konstellation, in deren erkenntnismäßige Betätigung Hegel die Erscheinung einer die Freiheit der Hypothese beherrscht und selbst streng genießenden Probe verkehrt? — die Kantische Probe nämlich auf mögliche Beziehungsweisen einer methodisch notwendig zu isolierenden Autonomie solcher Geltung, als sie dem ästhetischen „Urteil" und der ästhetischen „Hervorbringung" zuzurechnen sei, zu den autonomen Geltungsarten außerästhetischer Erfahrung?

Solches sehen wir den die „kantische Philosophie" mit einziger Berufung auf die „Kritik der Urteilskraft" abwandelnden Abschnitt (I. 90—96) dartun. Von diesem Standpunkte „machte Kant überhaupt (!), für die

Intelligenz wie für den Willen, die sich auf sich beziehende Vernünftigkeit, die Freiheit, das sich in sich als unendlich findende und wissende Selbstbewußtsein zur Grundlage" (I. 90. 91). „Diese Erkenntnis der Absolutheit der Vernunft in sich selbst, welche den Wendepunkt der Philosophie in der neueren Zeit herbeigeführt hat", dieser für Kant vindizierte „absolute Ausgangspunkt" sei, man stehe auch zu seiner Philosophie wie man wolle, „anzuerkennen und an ihr nicht zu widerlegen" (I. 91). Tiefer gesehen wird nun Hegel die „Widerlegung" sogar unnachgiebig abwehren und die „Anerkennung" unter jenem dialektisch-„geschichtlichen" Aspekte ebenso strenge fordern müssen, wenn er nicht — eben mit seiner „Geschichte der Philosophie" — die „logische" Instanz für die „Philosophie der Geschichte" angetastet, d. h. die höchste Glorie seiner Metaphysik dadurch versehrt haben will. Nur so ist begreiflich, daß Hegel der Schwierigkeiten wenig achtet, die seine Interpretation bereitet, da sie doch schließlich im Antlitze von Kantens nicht-ästhetischen Kritiken den Schicksalszug des Vergeblichen zu entdecken meinen muß und den großen Wahrer der synthetischen Spezifikation in der von der „Urteilskraft" durchsichtig überwobenen Abgründigkeit des schlechthin Dekompositionellen und analytisch Entzweiten fußen sieht:

„Indem aber Kant in den festen Gegensatz von subjektivem Denken und objektiven Gegenständen, von abstrakter Allgemeinheit und sinnlicher Einzelheit des Willens wieder zurückfiel... war für ihn bei dieser durch das verständige Denken erkannten Festigkeit des Gegensatzes deshalb nichts übrig, als die Einheit nur in Form subjektiver Ideen der Vernunft auszusprechen... Und so hat denn Kant den versöhnten Widerspruch wohl in die Vorstellung gebracht, doch dessen wahrhaftes Wesen weder wissenschaftlich entwickeln noch als das wahrhaft und allein Wirkliche dartun können." (I. 91).

Ehe noch Kantens Name zum ersten Male gänzlich verklungen ist, wollen wir das über die Maßgabe für alle kommende Darlegung bereits Ausgeführte vervollständigen. Mit dem Ganzen unserer Untersuchungen müßte ein irgendwie erkennbarer Beitrag zur Arbeit an der Ermessung einer geschichtlich neuen Fangweite philosophischer Kritik[6]) geleistet worden sein. Innerhalb letzterer könnten denn künftig die dem Axiome nach mannigfaltigsten Entwürfe vom erhöhten Standorte ihrer im Grunde einheitlichen Abzweckung allererst wirklich geschätzt, weil überhaupt als bedeutungsvoll im Sinne einer vertiefenden Gliederung des menschheitlichen Bewußtseins einsichtig gemacht werden. Was aber über solchen philosophischen Vorsatz entscheidet, ist dieses, daß ein Leistungsmannigfaltiges, welches einer zwar nicht auszuschöpfenden, jedoch dem Ursprungsschicksale motivischer Besonderung (oder der Bedingung faktischer Erfahrungsbildung) unterworfenen Sinnkraft zu verdanken ist, kommensurabel erscheint als Phänomeneinheit einer spezifischen Besinnungsfunktion. Es wird also in der Folge eben-

[6]) Eine in diesem Verstande autoritative Schrift ist die „als Wissenschaft aus dem Systemgeiste des kritischen Idealismus" (Untertitel seiner „Religionsphilosophie", de Gruyter, Berlin und Leipzig 1922) entworfene „Aesthetik" Albert Görlands, welche zur Zeit des Abschlusses unseres Versuchs noch erst erwartet war, derweil aber erschienen ist unter dem Namen: „Aesthetik, kritische Philosophie des Stils" (Hamburg 1937). Unser Glück, ihren Verfasser zum Lehrer gehabt zu haben, begreift nur, wer in den inneren Besitz dieser und der übrigen Schriften gekommen ist; darunter zumal der „Ethik" (Teubner, 1914), der „Prologik" (Br. Cassirer, 1930) und jener „Religionsphilosophie".

falls davon eine Vorstellung zu geben sein, inwiefern, zur Ermittlung maximaler Kompetenz, die dem Interesse maximaler Kapazität obiger Andeutung gemäß dienenden konstruktiven Erwägungen in Solgers „Gesprächen" und Hegels „Vorlesungen" Aufforderung und kritisches Beispiel antreffen möchten. Hiernach kommt zu der Einladung, uns auf dem Wege zu folgen, den wir auch gegenüber dem soeben genannten Erfordernisse einigermaßen zuversichtlich beschreiten, noch eine weitere und beinahe selbstverständliche Bekundung hinzu — gleichviel, ob sich dabei mit jenen Anwälten Hegels die Fürsprecher des schlechthin immanenten Verstehens im Eifer vereinen. Die so ansprechende, scheinbar nichts ausschließende Folgerichtigkeit, welche das ein jegliches Reflexionsganzes überall durchdringende, ausformende Walten des Ausgangsmotivs nachzeichnet und dessen Nachhaltigkeit bestätigt, hat nämlich jeweils an sich selbst deshalb für nichts zu gelten, weil alles den frei zu tradierenden Sinnmächten gilt, die in jene gestalthafte Stringenz eines unter vergänglicher Zeitgunst mehr oder weniger glücklich geförderten Gedankenwerkes eingegangen und in das Gebinde von Theorien verschlungen sind. Letztere, bald in Verhältnis untereinander, bald gegeneinander verschlossen, müssen vielmehr als in sich schlüssige Formen eines vielfältigen Antwortens aufgefaßt und unter das Gesetz der sie alle einigenden Frage gestellt werden. Hiermit begegnet nur eine Einsicht, die dem durch solche Fähigkeit des Sagens erregten Forschungswillen ziemt, die Idiome der Spekulation zur einheitlich reinen Sprache des tragenden Problems zu läutern; welche Reinheit einer sich als spezifisch artikulierenden und als autonom bestimmenden Urteilsfunktion aber deswegen abgezielt ist, damit der stets weiterzutragenden Besinnung des für allen ferneren Beitrag offengehaltenen Verhältnisses zwischen der Identität einer gliedhaften Einzelmächtigkeit des Bewußtseins und der Identität der Bewußtseinsgliederung ein selbständiger Standpunkt zuwachse. Den nun hier vor anderen interessierenden Standpunkt als denjenigen der als „Aesthetik" urteilenden Philosophie noch eigens zu bestimmen, wird sich inzwischen wahrlich erübrigt haben.

Da sich an dieser Stelle der Anmerkungen über seine allgemeinste Behandlungsart unser eigentlicher Urteilsgegenstand ohnehin verstärkt in Erinnerung bringt, so sei auch nur schon gleich mit dem Verhältnisse vertraut gemacht, in welchem wir zu einer Deutung Hegels stehen, die uns seit längerem anzog. Von dem Gedanken beherrscht, daß Hegels „Ueberwindung der Kantischen Mängel"[7]) zur quasi-philosophischen Vollendung der Romantik ausschlage, teilen wir die dortige, nämlich in Hegel die „Vollendung und Ueberwindung der Romantik"[8]) erblickende Auffassung nur,

[7]) Ausdruck Hegels: 1. 96 oben.

[8]) Nach H. Glockner, „Der Begriff in Hegels Philosophie" (Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, Heft 2; Mohr, Tübingen 1924) S. 6.

indem wir diese „Ueberwindung" als unter dem beherrschenden Zeichen jener „Vollendung" sich darstellend begreifen. Ob dies aber überhaupt angängig ist, wird sich vielleicht erst dann ergeben, wenn durch unsere Ueberlegungen hat dargetan werden können, daß in aller Spielweite einer Beziehbarkeit Hegels auf Solger jedes distantielle Moment als komplementäres sich spiegelt. Zunächst muß es freilich genügen, nur die Frage zu formulieren, auf welche die in der Folge noch erst anzubahnende Bejahung eines solchen Grundverhaltes statthaben soll. Ihr Wortlaut fügt sich jenem heuristischen Rahmen ein, den wir schon am Eingange entwarfen, um nicht nachträglich, wie etwa jetzt, durch pointierenden Ausdruck zu überraschen:

Sind nicht Solger und Hegel gänzlich aus der Mentalität der Romantik insoweit unterscheidend zu einigen, als das Unterfangen der universellen Methode Hegels innerhalb von Solgers Methodologie diejenige psychologische Fundierung wahrnehmen kann, deren etwa die Spekulation zu ihrer inneren Befestigung bedarf, da es ihr gilt, jener Methode das im Bilde der „Geschichte" ausgespannte System metaphysisch zu errichten?

So viel nun auch von der Entscheidung über das Recht einer derartigen Betrachtungsweise für die Beurteilung abhängt, nämlich derjenigen Verbindlichkeit Hegels Solger gegenüber, welche man nun doch einmal in dem bereits zu Beginn erwähnten Nachrufe auf Solger als den Missionar der „Idee" durch Hegel eingeräumt sehen muß — so sind wir gleichwohl ebensosehr daran interessiert, daß unsere, auf jenes äußerste Vergleichsergebnis einzustellenden Untersuchungen durchgängig ihre Anweisung von einer an Solger und Hegel sich betätigenden wissenschaftlichen Alternative erhalten: von der philosophischen Kritik. Bei solchem, bisher schon mehrfach, fürder hingegen nicht mehr eigens hervorgehobenen Rangstreite unserer unmittelbaren und mittelbaren Obliegenheit, d. i. bei solchem Miteinander von Kritik der phänomenalisierten Problematik und Konstruktion des Problems, verlangt der augenblickliche Stand der Dinge bevorzugte Aufmerksamkeit noch erst für die konstruktive Instanz. Die nach solcher Seite hin großen Aufschluß versprechende Betrachtung der Aesthetik Kants, dieses weltgeschichtlichen Förderers des kritischen Gedankens, möchte zudem auch darin vorteilhaft sein, daß sich mittels ihrer die Vorstellung von „Philosophie" bis zu jener Folie verdichten kann, von welcher die zwischen „Wissenschaft" und „Weltanschauung" unterscheidende Beurteilung der Aesthetiken Solgers und Hegels aufhellend absticht. Innerhalb der begrifflichen Reihung von Philosophie, Wissenschaft und Weltanschauung wird alsdann auch jenes, das „Methodische" und „Systematische" als Symptomcharaktere auf Solger und Hegel verteilende Urteilsschema erst seine eigentliche Bestimmtheit erhalten.

II. Ueber Kants Aesthetik in systematischer und methodischer Hinsicht, mit einem Blick auf das Problem der „Geschichte"

Aus Ursache der in der „Kritik der Urteilskraft"[9]) zum Ausdrucke kommenden neuen Fragestellung gewinnt Kant der dem transzendentalen Apriori innewohnenden Kraft, das philosophische Denken zu läutern, erneute Bewährung in einem Grade ab, welcher seiner Aesthetik die Bedeutung einer unerhörten Vorform für allen autonomen ästhetischen Methodenversuch sichert. An solchem Rufe der dritten Kritik können bei Erwägung ihres, einer jeglichen Besinnung ästhetischer Erfahrung zum ursprünglichsten Nutzen gereichenden Verdienstes: das „Gefühl" als Element des Bewußtseins disponiert zu haben, nimmermehr Zweifel bestehen. Es gibt jedoch Kant zunebst dieser methodischen Anweisung auch in systematischer Hinsicht grundlegenden Aufschluß; denn die exemplarische Qualifikation des ästhetischen Urteils im „Schönen" und „Erhabenen" macht von der Identifikation vorausliegender Prinzipien des Erfahrungsbewußtseins abhängig: „Also, gleichwie die ästhetische Urteilskraft in Beurteilung des Schönen die Einbildungskraft in ihrem freien Spiele auf den Verstand bezieht, um mit dessen Begriffen überhaupt (ohne Bestimmung derselben) zusammenzustimmen, so bezieht sich dasselbe Vermögen in Beurteilung eines Dinges als Erhabenen auf die Vernunft, um zu deren Ideen (unbestimmt welchen) subjektiv übereinzustimmen, d. i. eine Gemütsstimmung hervorzubringen, welche derjenigen gemäß und mit ihr verträglich ist, die der Einfluß bestimmter Ideen (praktischer) auf das Gefühl bewirken würde"[10]). Der von Kant nahegelegte Schluß auf die Systemstellung der ästhetischen Problematik argumentiert demnach mit dem notwendig Späteren der für die Subjektivität des Gefühls konstitutiven „Reflexion" oder der erzeugerischen Instanz für den eigentümlichen, an sich rückblickenden Gedanken der „Zweckmäßigkeit". Zur hypothetischen Entwicklung dieses Gedankens gehören denn auch eben jene „Zusammenstimmung" und „Uebereinstimmung", mit welcher die Kantische Erforschung der Gefühlsgestaltung im Ausdrucke ihrer urteilenden[11]) Tätigkeit nicht sowohl

[9]) Die „Kritik der Urteilskraft" wird künftig von uns nach den Seitenzahlen ihrer dritten Auflage (Berlin 1799) zitiert.

[10]) Kant, K. d. U., S. 94.

[11]) Für einen Vergleich des Ursprunges und der Bedingungen des durch „jedermann" erfüllbaren ästhetischen Urteils mit der ästhetischen Hervorbringung des „Genies" bereitet Kant das Ergebnis der Homogeneität und des Gradverhältnisses der „Eminenz" zur „Sphäre" (ästhet. Termini A. Görlands) dadurch eindeutig vor, daß er (dabei wohl an den Sinngehalt der „großen Kunst" tastend) die „Originalität" des Genies oder die „Naturgabe des Subjekts" als „exemplarisch" auf die Kritik des „Geschmacks" konstitutionell angewiesen macht — gemäß einer Konsequenz aus der gleichen Abstammung von Urteil und Hervorbringung, und letztlich gemäß der bruderschaftlichen Idee des totalen Verstehens.

die Vereinbarkeit der selbständigen ästhetischen Bewußtseinsregung mit der Autonomie anderer elementarer Motivationen, als vielmehr auch eine bestimmte Ordnungsfähigkeit des gesamtfunktionalen Verbandes symbolisiert. Hieran äußert sich, wie, um die schwere Bürde ihrer Verpflichtung auf ein System der autonomen Erfahrungsbesonderungen tragen zu können, in Kant die Philosophie allmählich erstarkt. War sich nun vormals bei Besinnung des methodischen Denkgrundes der „Natur" Kant wohl darüber im Klaren, daß die Zensur an heterogener Maßgebung im Erfordernisse der das total Mögliche mit dem total Wirklichen identifizierenden Idee einer Einheit des Denkens in der Einheit des Seins liege und daß jener kritische Vollzug einer Aufgabe der Geschichte der Denkerfahrung oder des Bewußtseins vom Sein entspreche, so war es der als das Sein des Bewußtseins auftretende Gedanke der Geschichte als Aufgabe der Willenserfahrung, welcher ihn anleitete, seinen methodischen Genius mit demjenigen Glücke erneut herauszufordern, das in dem, die Idee der „Menschheit" mit sich führenden Imperativ unverlierbar geworden ist. Die originäre Kantfolge drängte es später, solche urtümliche, durch die vorästhetischen Kritiken aufgedeckte Differenz der Sphären in einen beharrlich fragenden Blick zu ziehen, der sich indessen, sofern er die dem wissenschaftlichen Erfahrungsbewußtsein strukturgerechte Relation suchte, von Kantens — in dieser Hinsicht durch die der Verfügbarkeit des Natürlichen für den Willen gewidmeten Worte hervorstechenden — letzten Kritik bereits mit gesammelter Sehkraft aufzuheben vermag.

Denn: die gerichtete Energie des Postulates, aus den mathematisch verbürgten Anfängen der kausalen Bedingtheit unbegrenzt den Uebergang zur Auffassung der als final zu bedingenden Natur zu sichern, stößt den Gedanken an, über das verwirklichte organische Sein wie über einen Vorwurf zur Verwirklichung des sittlichen Seins mächtig zu werden. — Der Umstand, wonach nun diese (in der „implikativen Systematik" Görlands stringent durchgebildete) Tendenz für die dritte Kritik eigentlich kennzeichnend nur ist, insoweit letztere die „teleologische Urteilskraft" unter sich befaßt, läßt uns auf jene Kritik Kantens in ihrer Vollständigkeit, oder auf ihre (über die Teilung in ästhetische und teleologische Kritik entscheidende) philosophische Situation wenigstens im allernötigsten Umfange einmal achthaben. Daß die „Kritik der Urteilskraft" ganz wesentlich das echt philosophisch erfahrene, d. h. das die Mannigfaltigkeit autonomer Erfahrung an seiner Stelle als vermehrend und anreichernd erfahrene Phänomen des ästhetischen Bewußtseins dokumentiert, bezeugt das so sinnträchtige Konzept der „Zweckmäßigkeit" in nicht zu widerlegender Weise. In diesen Ausdruck rafft sich die Gedanklichkeit des Bestandes zusammen: des Bestandes im Sinne der an sich wiederum von je integrer Methode gewährleisteten systematischen Voraussetzung für eine sich schlechthin totalisierende Erfahrung. Mit solcher Bedeutung tritt auch die „Zweckmäßigkeit" am Problemorte der Kantischen „Urteilskraft", indem sie deren motivische Zweiseitigkeit hervorbringt, als „Gesetzlichkeit des Zufälligen" (parenthese S. 344) auf. Vermag jetzt aus dem Visier dieser Apriorität der „Zweckmäßigkeit" das Gefühl — als das für den denkenden Verstand und für die wollende Vernunft Zufällige — in die Sicht einer Haltbarkeit innerhalb eines Systemes der Funktionen überhaupt gezogen zu werden, so übt sich hieran Kantens philosophischer Geist für das weg-

weisende Unternehmen ein, das Teleologisch-Organische als das für das Mathematisch-Mechanische Zufällige erst innerhalb eines Systems funktional verbürgter Gegenständlichkeit zu legalisieren.

Diesen fast unversehens erreichten Punkt wollen wir nicht hinter uns lassen, ohne die wenn auch flüchtigste Betrachtung desjenigen Interesses, welches er schon dadurch unweigerlich auf sich lenken muß, als wir ihn eben über einen, „Geschichte" und „Philosophie" zusammenbringenden Anlaß, der zuletzt bei Kant lag, erreicht haben. Wie uns nun in formalem Betracht dieses Interesse als ein dem Problem der Geschichte überhaupt geltendes erscheinen kann, so hätten wir ihm einerseits nur sofort eine solche Definition von „Geschichte" auszusetzen, mit deren wirklicher Beschäftigung sich wohl die vorzüglichste Vorbereitung für eine Aussprache über das, was „Philosophie" sei, allsogleich verbindet. Demzufolge ist „Geschichte", nach einem klaren Worte des Marburger Schulhauptes, das „Wahrzeichen für das innere Leben und Wachstum aller Probleme der wissenschaftlichen Vernunft, wie sie aus der Wurzel ihrer Methodik erwachsen". Andererseits würde uns dieser von der Demonstration eines „Einfalls" (gegen welchen schon Fichte herrlich stritt) endgültig entfernte, vom roten Faden metaphysischer Evolution mithin losgebundene und so nicht weiter mehr irritierende Sinn von „Geschichte" alsdann noch bewegen, ihn um denjenigen eines „Systemausdruckes der Methode" (Görland) polemisch zu erweitern. Den aber gerade hier bei der Hand liegenden Hinweis auf Hegels „Weltgeschichte" (in ihrer Transparenz nämlich für die „dialektische Methode" als universales Instrument zur weltanschaulichen Leistung einer intuitiven Einheit von Denken und Sein) halten wir fest, indem wir der unlängst von uns für die innere Lenkung des auf Hegel und Solger ruhenden Wechselblickes erfundenen Frage nunmehr eine konkretere Fassung leihen:

Liegt nicht die Möglichkeit ihrer gleichzeitigen Vereinigung und Unterscheidung in der Spanne zwischen Solgers „Einheit von Wesen und Dasein" und Hegels „Einheit von Denken und Sein", oder auch im innerlich dem entsprechenden Wandel eines quasi subjektiv-Komplexen: „Leben" zu einem quasi objektiv-Komplexen: „Geschichte" darum beschlossen, weil die für jene Einheitsleistung erstellte Methodik eine zwar übereinstimmend ursprüngliche Intuition, diese aber im Verhältnisse der Intensivierung zur Extensivierung rational gestaltet? — Es hieße indessen weit vorauseilen, ja auf den Punkt einer Einsicht uns stellen, die innerhalb der gezogenen Grenzen die äußerste ist, wenn wir schon jetzt die genannten Gestaltungsmodi an dem verschiedenartigen Resultate der Gestaltung selber dahin erläutern wollten, daß die „Intensivierung" den Wirkungscharakter einer in die Allgemeinheit des Prinzipes, die „Extensivierung" hingegen den Wirkungscharakter einer in die Besonderheit des Axioms vordringenden Besinnungsgestaltung bezeichnet.

Ist nach dieser sehr bestimmten Erinnerung an die überall schwebende Aufgabe das letzthin berührte Interesse jetzt in materialer Hinsicht zu bedenken, so brauchen wir bloß, da eben hier nur das von der Philosophie gestellte Problem der „Geschichte" in Rede steht, jene vorhin unterbrochene Betrachtung über Kant in seiner Nachfolge wieder aufzunehmen.

Wenn vor einem Denken, das in aller Aufstufung seiner objektiven Bezeugtheit den individualisierenden Aspekt eines Seins entwirft, dessen Wirklichkeit im steten Gegenwärtigen unendlich figurierbarer Funktionalität gründet — wenn, angesichts der bleibenden Einsinnigkeit dieses Selbstentwurfes eines Denkens der Natur, das Bewußtsein aus der Formung und Ordnung jenes Seins die Zuformung und Ueberordnung durch das Willensdenken in aller Zukunftsweite eines universalisierenden Prospektes anstrengt: dann ist jenes „Problem der Wahrheit" eben aufgetan, welchem in Kantens Aesthetik mit der vorerwähnten Forderung an die Natur eine von wahrlich begründetem, jedoch verhaltenem Pathos getragene Anzeige ward. Wir vernehmen sie nicht, ohne daß aus ihr die einzige Philosophie durch Kant sprechend bemerkt wird; denn es verlautet darin die philosophische Erfahrung vom systematischen Tranzendieren als einer Funktion immanent methodischer Vollendungen. Was aber dabei hier zurücktreten soll und auch darf, das sind die diese Erklärungen bewirkenden oder ihnen gleichsam akkordierenden Umstände selbst, da sich Kant die Problematik des Aesthetischen, hinsichtlich der kosmischen Gesamtheit ihrer Gegenstände, als dem Logischen und Ethischen transzendent bewußt macht; wohingegen sie ihm nach Seiten ihrer gesetzlichen Grundlage, oder der Struktur schlechthin sich vollziehender Erfahrung ebensosehr als immanent inne wird: „Ob nun zwar eine unübersehbare Kluft zwischen dem Gebiete des Naturbegriffs, als dem Sinnlichen, und dem Gebiete des Freiheitsbegriffs, als dem Uebersinnlichen, befestigt ist, so daß von dem ersteren zum anderen (also vermittelst des theoretischen Gebrauchs der Vernunft) kein Uebergang möglich ist, gleich als ob es soviel verschiedene Welten wären, deren erste auf die zweite keinen Einfluß haben kann: so soll doch diese auf jene einen Einfluß haben; nämlich der Freiheitsbegriff soll den durch seine Gesetze aufgegebenen Zweck in der Sinnenwelt wirklich machen, und die Natur muß folglich auch so gedacht werden können, daß die Gesetzmäßigkeit ihrer Form wenigstens zur Möglichkeit der in ihr zu bewirkenden Zwecke nach Freiheitsbegriffen zusammenstimme. — Also muß es doch einen Grund der Einheit des Uebersinnlichen, welches der Natur zum Grunde liegt, mit dem, was der Freiheitsbegriff praktisch enthält, geben, wovon der Begriff, wenn er gleich weder theoretisch noch praktisch zu einem Erkenntnisse desselben gelangt, mithin kein eigentümliches Gebiet hat, dennoch den Uebergang von der Denkungsart nach den Prinzipien der einen zu der

nach Prinzipien der anderen möglich macht."[12]) Diese Anzeige nun, wie sie aus Einer, an schlechterdings keiner einzelnen Namensstelle erschöpften Genialität getan, erachten wir als auch aus eben derselben erwidert, wenn bei geschichtlich fortgeschrittener Besinnung das Bewußtsein über das Problem der Wahrheit im „Grundgesetze der Wahrheit" mächtig wird. Das Begleitwort hierzu ist aber alsdann dieses, daß rücksichtlich der notwendigen Vertiefung der Analogie (in punkto problematischer und methodischer Autonomie von Ethik und Logik) zur Konsequenz — oder, daß mit Bedacht auf die Notwendigkeit, „die Analogie der Gliederung als Konsequenz aus der Konstruktion des Fundamentes" zu erkennen, „die Kontinuität des Ueberganges von Logik zur Ethik" prinzipiell gefordert und nachgewiesen wird[13]).

So außerordentlich bedeutsam aber auch die dritte Kritik in Anbetracht derjenigen ihrer historischen Auswirkungen ist, welche unser Exkurs zur „Geschichte" noch zuletzt hat schätzen gelehrt, so möchte sie doch wegen der auf ihrem eigentlich spezifischen Gebiete gleichermaßen bewiesenen Meisterschaft — von der eine ungefähre Vorstellung zu geben, wir nunmehr fortfahren — durchaus nicht weniger bewundernswert und für die Nachwelt vorbildlich erscheinen. Dieselbe Geisteskraft nämlich, mit welcher sich der philosophische Gedanke zu jener, aus den divergierenden Gesetzgebungen von Verstand und Vernunft bestrittenen oder besser: zu bestreiten postulierten Allheit des Gesetzlichen aufschwingt, zeugt zugleich das Konzept des Gesetzlichen der Totalität oder der Ganzheit — und zwar der ein Individuelles verwebenden Ganzheit nicht sowohl der organisch zentrierten Gestalt in der Hervorbringung der „Natur", als vielmehr auch der Kunstgestalt in der Hervorbringung des „Genies".

Zu jener „Allheit des Gesetzlichen" verhält es sich gleichsam wie eine, über der Tätigkeit des Naturerkennens stark werdende Vorahnung, wenn sich, um den Aufbau der „Natur" als Funktion der nur erkenntnisgenetisch bedeutsamen Dialektik aus dem Zwiefachen von logischem und teleologischem Urteilen methodisch-einheitlich bewußt zu machen, dem hierüber allein entscheidenden „Verstande" die für eine gänzlich transzendente Welt von Gegenständlichkeit konstitutive „Vernunft" als regulativ dienstbare Geistigkeit zugänglich macht, und die „Natur" ihrerseits im Schwellenbereiche der organischen Objektivität für die in einen heteronomen Erfahrungsgrund gesenkte Sinnfrage erst überhaupt spruchreif wird. „Die Kritik also ... läßt nichts übrig, als was der Verstand apriori als Gesetz für die Natur als den Inbegriff von Erscheinungen (deren Form ebensowohl apriori gegeben ist) vorschreibt; verweist aber alle andere reine Begriffe unter die Ideen, die für unser theoretisches Erkenntnisvermögen überschwenglich, dabei aber doch nicht etwa unnütz oder entbehrlich sind, sondern als regulative Prinzipien dienen: teils die besorglichen Anmaßungen des Verstandes, als ob er (indem er apriori die Bedingungen der Möglichkeit aller Dinge, die er erkennen kann, anzugeben vermag) dadurch auch die Möglichkeit aller Dinge überhaupt in diesen Grenzen beschlossen habe, zurückzuhalten, teils um ihn selbst in der Betrachtung der Natur nach einem Prinzip der Vollständigkeit, wiewohl er sie nie erreichen kann, zu leiten

[12]) Kant, a. a. O. S. XIX. XX.
[13]) A. Görland, „Ethik als Kritik der Weltgeschichte", vgl. S. 103—105.

und dadurch die Endabsicht alles Erkenntnisses zu befördern." (Kant, a. a. O. S. IV. V.)

Hinsichtlich des „Gesetzlichen der Ganzheit" können wir uns hier mit dem für sich stehenden Zitate von Kantens klassischer Definition des „Genies" und daneben mit der bloßen Wiedergabe einer einzelnen Schriftstelle begnügen, durch welche zugleich die Position der dritten Kritik in volles Licht gesetzt wird: die Frage nach der „Möglichkeit" vom Standpunkte der „Natur" und „Kunst" als des „Durch-Regel-Gegebenen":

„Genie ist das Talent (Naturgabe), welches der Kunst die Regel gibt."

„Genie ist die angeborene Gemütsanlage (ingenium), durch welche die Natur der Kunst die Regel gibt." (a. a. O. S. 181) — „Zu einem Dinge als Naturzwecke wird nun erstlich erfordert, daß die Teile (ihrem Dasein und der Form nach) nur durch ihre Beziehung auf das Ganze möglich sind. Denn das Ding selbst ist ein Zweck, folglich unter einem Begriffe oder einer Idee befaßt, die alles, was in ihm enthalten sein soll, apriori bestimmen muß. Sofern aber ein Ding nur auf diese Art als möglich gedacht wird, ist es bloß ein Kunstwerk, d. i. das Produkt einer von der Materie (den Teilen) desselben unterschiedenen vernünftigen Ursache, deren Kausalität (in Herbeischaffung und Verbindung der Teile) durch ihre Idee von einem dadurch möglichen Ganzen (mithin nicht durch die Natur außer ihm) bestimmt wird. Soll aber ein Ding als Naturprodukt in sich selbst und seiner inneren Möglichkeit doch eine Beziehung auf Zwecke enthalten, d. i. nur als Naturzweck und ohne die Kausalität der Begriffe von vernünftigen Wesen außer ihm möglich sein, so wird zweitens dazu erfordert, daß die Teile desselben sich dadurch zur Einheit eines Ganzen verbinden, daß sie voneinander wechselseitig Ursache und Wirkung ihrer Form sind. Denn auf solche Weise ist es allein möglich, daß umgekehrt (wechselseitig) die Idee des Ganzen wiederum die Form und Verbindung aller Teile bestimme: nicht als Ursache — denn da wäre es ein Kunstprodukt —, sondern als Erkenntnisgrund der systematischen Einheit der Form und Verbindung alles Mannigfaltigen, was in der gegebenen Materie enthalten ist für den, der es beurteilt." (a. a. O. S. 290. 291.)

Was eigentlich führen nun die innerhalb Kantens Aesthetik eine vordem unmaßgebliche Erfahrungswahrheit umschreibenden Reflexionen, welche die Irrelevanz des ästhetischen Urteils in Ansehung irgendeiner Erkenntnis ...

> „das Geschmacksurteil ist kein Erkenntnisurteil (weder ein theoretisches noch praktisches), und daher auch nicht auf Begriffe gegründet oder auch auf solche abgezweckt."[14])

... konstitutiv interpretieren, ...

> „das ästhetische Urteil über gewisse Gegenstände (der Natur oder der Kunst ... in Ansehung des Gefühls der Lust oder Unlust ein konstitutives Prinzip. .."[15])

... mit sich — wenn es nicht ein Konträrmotiv zu der gleichsam asketischen Observanz ist, unter welche die fundamental vorfahrenden Aufgaben unabschließbar unabgeschlossener Objektivation alles Sinnverlangen notwendig verweisen? Man betrachte doch nur das von Kant als das „ästhetische" in Obhut genommene Urteil, wie er es dem „Bestimmungsgrunde der Subjektivität" zuordnet. . .

> „ästhetisch, worunter man dasjenige versteht, dessen Bestimmungsgrund nicht anders als subjektiv sein kann"[16]).

[14]) Kant, a. a. O. S. 14.
[15]) Kant, a. a. O. S. LVII.
[16]) Kant, a. a. O. S. 4.

... oder wie es einem Gesetzlichen funktional zugewiesen wird, dessen Lebendigkeit aus der thematischen Nötigung jener auf entfremdende Richtung, Weite und Dauer stellenden geistigen Aufgaben in den Gesamthalt des eigenen Grundes, ins Selbstgefühl frei sich zurücknimmt:

> „Das Subjekt, wie es durch die Vorstellung affiziert wird, sich selbst fühlt... Hier wird die Vorstellung gänzlich auf das Subjekt und zwar auf das Lebensgefühl desselben, unter dem Namen des Gefühls der Lust oder Unlust bezogen; welches ein ganz besonderes Unterscheidungs- und Beurteilungsvermögen gründet, das zum Erkenntnis nichts beiträgt, sondern nur die gegebene Vorstellung im Subjekte gegen das ganze Vermögen der Vorstellungen hält, dessen sich das Gemüt im Gefühl seines Zustandes bewußt wird."[17])

So zeigt denn Kant ein anderweit prinzipiell Unwesentliches in dem Wesen seines eigentümlichen Prinzipes, welchem die romantische Weisheit des „ganzen Menschen" untersteht und für welches das Urteil des „Geschmacks" die Artikulation, die Hervorbringung des „Genies" dagegen der statuarisch dauernde Reflex ist.

---

[17]) Kant, a. a. O. S. 4. 5.

III. Ueber das Verhältnis Solgers und Hegels zu Kant und die Mannigfaltigkeit autonomer Erfahrung

In Anbetreff alles dessen aber, was über die zu ästhetisch irrelevanten Weisen sich auseinanderschlagende Erfahrung zu bedenken, durch Kants Erörterung des „ästhetischen Urteils" für die systematische Philosophie mag vorbereitet worden sein — dies gerade diene uns dazu, um die inzwischen länger vermißte Inanspruchnahme von Solger und Hegel augenblicklich zu erneuern; denn hier verläuft jene Spur, welche, auf die den Aesthetiken Solgers und Hegels primär gründende inspiratorische Basis hinführend, diese eben da trifft, wo ihr die beide Denker gleichermaßen bewegende „romantische" Tendenz entwächst. Sie ist es auch, die von Solger erfüllt wird, wenn er den gedanklichen Ort der „Entzückung" vor dem „Schönen"[18]), als der „völligen Durchdringung des Erkennenden und des Gegenstandes"[19]), über das „fremde Gebiet" erhöht, „wo sich Begriff und Erscheinung trennen"[20]). Und wiederum nur sie, wenn es nach Hegel im begrifflichen Gehalte des „Schönen" liegt, daß „das Gebiet des Schönen der Relativität endlicher Verhältnisse entrissen und in das absolute Reich der Idee und ihrer Wahrheit emporgetragen ist"[21]). Anstatt aber, wie jene in die Sinnlichkeit solchen Ausdruckes verhüllte Tendenz von Kantens Behutsamkeit (in Vereinbarung der Eigenständigkeit der Methode mit der methodischen Integrität anderer als ästhetischer Bewußtseinsweisen) kraß absticht, hier schon gleich an Leseproben etwa deutlich werden zu lassen, sei noch erst bei einem Terminus verweilt, welcher zu der für die „Romantik" eigentümlichen Prärogative des Aesthetischen in genauen Verhältnissen steht: die „Erkenntnis überhaupt". Wo er bei Kant auftritt, symbolisiert

[18]) Solger: „Wenn wir aber so wahrnehmen" — gemeint ist die zuvor geschilderte „Wahrnehmung" in der Erkenntnis des Schönen, welche Erkenntnis „ohne Absonderung des Begriffes von dem Gegenstande" ist, „ohne Urteil, welches erst diesen mit jenem verbände" (I. 40) — so können wir dies wohl eine vollkommene Wahrnehmung nennen, gegen die alle Eindrücke auf die Sinne, die wir noch von den Wirkungen des Verstandes in uns unterscheiden, unvollkommen und mangelhaft sind. Wir unterscheiden uns gar nicht mehr von unserem Gegenstand, es ist gleichsam kein Raum mehr in unserer Seele, der nicht von ihm dicht angefüllt wäre. So verschwindet das absondernde Bewußtsein, unser Zustand ist Entzückung..." (I. 41).

[19]) Auf diese Formel bringt Solger die Konstitutionsbedingung des „Schönen": „Warum... nicht annehmen, was doch sein muß, wenn das Schöne sein soll, daß eben das Wesen der Phantasie (d. i. des Prinzips der Erkenntnis des Schönen) in einer völligen Durchdringung beider bestehe?" (II. 165. 166.)

[20]) Ausdruck Solgers II. 124.

[21]) Wendung Hegels, welche die Bilanz des Kapitels über den „Begriff des Schönen überhaupt" zieht (s. I. 166).

er den hinsichtlich der gesetzlichen Möglichkeit einer Gefühlsgestaltung so erhöhten transzendentalen Standpunkt, daß von diesem aus die anderen, der Denk- und Willensgestaltung inhärierenden Gesetzesweisen nicht sowohl zunächst als bloße Gesetzlichkeit homogenisiert, sondern vielmehr sodann rein systematisch disponibel werden können für die Hypothese einer Einheit der Erfahrungsgestaltung schlechthin.

Für die eigenartige distanzvolle Einräumung der Erfahrung aus Verstand und Vernunft ist der erste Abschnitt des § 23 (a. a. O. S. 74) ein Beispiel. Es heißt dort über das Schöne und Erhabene, insofern diesen Alternativen als ästhetischen ein Reflexionsurteil gründet, daß „das Wohlgefallen nicht an einer Empfindung, wie die des Angenehmen, noch an einem bestimmten Begriffe, wie das Wohlgefallen am Guten, hängt, gleichwohl aber doch auf Begriffe, obzwar unbestimmt welche, bezogen wird, mithin das Wohlgefallen an die bloße Darstellung oder das Vermögen derselben geknüpft ist, wodurch das Vermögen der Darstellung oder die Einbildungskraft bei einer gegebenen Anschauung mit dem Vermögen der Begriffe des Verstandes oder der Vernunft, als Beförderung der letzteren, in Einstimmung betrachtet wird. Daher sind auch beiderlei Urteile einzelne und doch sich für allgemeingültig in Ansehung jedes Subjekts ankündigende Urteile, ob sie zwar bloß auf das Gefühl der Lust und auf kein Erkenntnis des Gegenstandes Anspruch machen."

Weil aber diese philosophische Hypothese am Frageorte des Aesthetischen von Kant als speziell zu formulieren und insbesondere als potenziert gefordert empfunden wird, deshalb fließen auch den Formalbestimmungen zur Gesetzlichkeit des Gefühls diejenigen zum Inhalte des ästhetischen Bewußtseins, und zwar gerade nach Maßgabe der „Erkenntnis überhaupt", bei.

„Das Bewußtsein der bloß formalen Zweckmäßigkeit im Spiele der Erkenntniskräfte des Subjekts, bei einer Vorstellung, wodurch ein Gegenstand gegeben wird, ist die Lust selbst, weil es einen Bestimmungsgrund der Tätigkeit des Subjekts in Ansehung der Belebung der Erkenntniskräfte desselben, also eine innere Kausalität (welche zweckmäßig ist) in Ansehung der Erkenntnis überhaupt. aber ohne auf eine bestimmte Erkenntnis eingeschränkt zu sein, mithin eine bloße Form der subjektiven Zweckmäßigkeit einer Vorstellung in einem ästhetischen Urteile enthält." (Kant, a. a. O. S. 37.) — Mit welcher Bedeutung „Erkenntnis überhaupt" hier einzusetzen ist, das lehrt eine frühere Stelle, wonach dieser Inbegriff die gedankliche Voraussetzung für den über das ästhetische Urteil entscheidenden „Bestimmungsgrund der Subjektivität" erst vollkommen macht:

„Soll nun der Bestimmungsgrund des Urteils ... bloß subjektiv, nämlich ohne einen Begriff vom Gegenstande gedacht werden, so kann er kein anderer als der Gemütszustand sein, der im Verhältnis der Vorstellungskräfte zueinander angetroffen wird, sofern sie eine gegebene Vorstellung auf Erkenntnis überhaupt beziehen." (a. a. O. S. 28.)

Hingegen wird die letztere bei Solger ihre wirkliche Haltbarkeit erst gewinnen, insofern sie letztlich doch als die heuristische Hypothese des den „Grund der Schönheit" besinnenden Einzelwissenschaftlers verfechtbar ist. An den in dieser Forschungssituation erzeugten Synonymen bildet sich nun freilich auch die der Ausschließlichkeit des spezifischen Problembewußtseins innewohnende Neigung zum Dogmatischen augenfällig ab. Ihres absoluten Charakters unerachtet wird die mit „Erkenntnis an und für sich" gleichgesetzte „Erkenntnis überhaupt" von Solger dennoch — näm-

lich als „höchste und vollkommenste" — an den Punkt des Vergleichs mit den „besonderen" Erkenntnisarten gebunden. Die Knüpfung vollzieht sich nun in dem Affekte, der durch die Wahrnehmung einer, seitens jener Erkenntnisbesonderungen bewiesenen Unzulänglichkeit für die Objektivität des „Schönen" gespeist wird.

„Doch laß uns ... erst auf den Grund der Schönheit hinausgehen. Ein solcher Grund aller besonderen Arten von Erkenntnis wird doch wohl die höchste und vollkommenste Erkenntnis überhaupt sein, das heißt, dasjenige, was in jeder Art nicht die Art, sondern was darin die Erkenntnis an und für sich ist?" (I. 146. 147.) — Solchem Gedanken, daß der Grund der Schönheit „über alle unsere Erkenntnis hinausliegen, oder vielmehr der allgemeine Grund dieser Erkenntnis selbst sein müsse", hat die Einsicht Vorschub geleistet, daß jener Grund „nicht in der Beschaffenheit irgendeines einzelnen Erkenntnisvermögens liegen könne." (I. 146.)

Daß aber endlich Hegel ganz außerhalb des soeben hervorgehobenen Gegensatzes steht, welcher zwar zu Kant durch die Sinnvollstreckung der „Erkenntnis überhaupt" bei Solger aufgetan wird, jedoch am Ende im gemeinsamen Medium der Wissenschaftlichkeit seine Schlichtung findet — davon muß jede Bestimmung Hegels als eines Exponenten von Weltanschaulichkeit ausgehen. Denn es zeichnet solchen, mit Hegel gegebenen geistigen Tatbestand wesentlich diejenige Initiative aus, kraft deren die, als die prägnanteste Version der „Erkenntnis überhaupt" bei Solger zuerst begegnende „Idee"[22]) in ihrer Eigenschaft eines Forschungsbehelfes zur Identifikation des „Schönen" im Sinne seiner Definition sich zum Schlüssel zur Identifikation des „Schönen" im Sinne seiner Interpretation verwandelt. Mit dem Gedanken daran, daß es wohl auch ein derartiger Grundunterschied ist, der die zunächst bloß äußere verbale Abweichung von „Erscheinen" und „Scheinen" des auf „Idee" spekulativ bezogenen „Schönen[23]) bedeutend machen möchte, wollen wir diese Zusammenhänge für jetzt noch auf sich beruhen lassen. Genug, wenn sich wenigstens schon einmal die Ungezwungenheit erwiesen hat, mit welcher aus Anlaß Kants eine Orientierung an Philosophie, Wissenschaft und Weltanschauung auf Solger und Hegel überhaupt angewandt werden kann. Sollte aber der allerdings noch unbestätigte Nutzen einer solchen Verfahrensweise für das angestrebte Verständnis Solgers und Hegels in der Tat aus der Betrachtung Kants zu ziehen sein, so wird man auch um so eher darauf bedacht sein müssen, daß sie für unsere Zwecke einigermaßen vollständig angestellt wird.

---

[22]) „Diese Erkenntnis an und für sich, die wir auch das Wesen der Erkenntnis nennen können, wollen wir nun durch den Ausdruck der Idee bezeichnen." (I. 147.)

[23]) Ohne dabei dieser Nuancierung des Ausdruckes schon bis auf den Grund sehen zu wollen, beachten wir nur, wie die Schönheit oder das Schöne als „Erscheinung" oder „Scheinen" auf eine von Solger und Hegel zuletzt einhellig vorgestellte „Idee" bezogen wird — sei sie es nun als Paraphrase für die in ihrer Wirklichkeit vollkommene Gottheit oder den mit seiner Objektivität in Einheit seienden Begriff. (Vgl. Solger I. 154. 155, Hegel I. 160.)

Daß in Kant eine gegen virtuose Improvisation sich verschließende tiefe Weisheit der Mäßigung unserem, damit nur seltener beglückten Geschlechte vorgelebt sei, trifft noch am besten den Wortbrauch, den bewundernder Dank auch für Kantens, der „Ungereimtheit" wie der „Vermessenheit" gleich abholde dritte und letzte Kritik aufrichtig üben darf. Läßt aber diese nun überall Mißtrauen verspüren gegenüber dem etwaigen sachlichen Ausweise von jeglicher, das Summarische einer theoretischen Stimmung abzurunden sich genügenden rein spekulativen Leistung, dann wird wohl in solchem durchherrschenden Wesenszuge vornehmlich der habituelle Charakter der Philosophie betroffen, so sie sich in Anbetracht einer des eigentlichen Vorwurfes für Kritik und Selbstkritik ermangelnden Wissenschaftslage nur unter rücksehend vorsichtiger Raumgebung ihrer konstruktiven Genialität durch Kant zur „Aesthetik" differenziert. Um jetzt weiterhin sogar nach dem wenngleich überdeckt fortwirkenden Momente der Korrelativität (in dessen konstitutioneller Bedeutung für Erfahrung selbst der Philosophie, nämlich wie es für diese letztere, als auf Wissenschaft restringierte Wissenschaft, im polaren Begriffspaare von „Konstruktion" und „Kritik" auftritt) auch auf der Szene der „Urteilskraft" mit Aussicht auf symptomatischen Halt zu forschen — dazu möchte die gebotene Grundlage durchaus vorhanden erscheinen. Daß zunächst seit der „Kritik der reinen Vernunft" die Philosophie in Kant, hörte sie dort auf die aus aller Geschichtsferne sich heraufläuternde Einheitssprache eines „Natur"-wissens, in Besinnung der Identität ihres Wissens auch gegenüber prinzipiell weitaus problematischeren Wissenschaftsaspekten sich doch im Grunde unbeirrt an die mittelbar gewordene und werdende Erfahrung (dabei so dem Schicksale separater Geltung entgehend) überhaupt weiter verpfändete: das bezeugen uns die wahrhaft großen Sätze jenes testamentarisch anmutenden „Beschlusses" der „Kritik der praktischen Vernunft".

„Nachdem aber, wiewohl spät, die Maxime in Schwang gekommen war, alle Schritte vorher wohl zu überlegen, die die Vernunft zu tun vorhat, und sie nicht anders, als im Gleise einer vorher wohl überdachten Methode ihren Gang machen zu lassen, so bekam die Beurteilung des Weltgebäudes eine ganz andere Richtung, und mit dieser, zugleich einen, ohne Vergleichung, glücklichern Ausgang. Der Fall eines Steins, die Bewegung einer Schleuder, in ihre Elemente und dabei sich äußernde Kräfte aufgelöst, und mathematisch bearbeitet, brachte zuletzt diejenige klare und für alle Zukunft unveränderliche Einsicht in den Weltbau hervor, die, bei fortgehender Beobachtung, hoffen kann, sich immer nur zu erweitern, niemals aber, zurückgehen zu müssen, fürchten darf. Diesen Weg nun in Behandlung der moralischen Anlagen unserer Natur gleichfalls einzuschlagen, kann uns jenes Beispiel anrätig sein, und Hoffnung zu ähnlichem guten Erfolg geben." (Erste Ausgabe 290. 291.)

Endlich aber möchte andererseits die eigentümliche Didaktik der „Kritik der Urteilskraft" das ebenfalls nicht durch klügelnde Auslegung beschaffte Symptom dafür hergeben, daß den vormals der begrifflichen Sicherung der Philosophie klar zugrunde liegenden Bedingungen, obwohl in kompensierender Weise, auch bis zu-

letzt Geltung zukommt. Dem Stande entsprechend, den unsere Beschäftigung mit Kant unterdes erreicht hat, wird die Bildung der folgenden Frage, in welche wir jenen letzteren Bescheid über die „Urteilskraft" kleiden wollen, nicht mehr überraschen: Ist es nicht die ihm ohne rückwirkend störende Einmischung in die methodisch reinen Grundlagen der anderen höchst erfahrungsgerechten Alternativen gelingende Ermittlung einer neuen und wiederum als selbständig gerechtfertigten Urteilsäußerung, oder somit auch seine vorherige, gleichsam innerkritische Genugtuung, woraufhin Kant erst eigentlich ermutigt wird, eine gleichsam gesamttranszendentale Einhelligkeit hypothetisch nachzutragen? Letztere nun, und zwar in ihrem endlichen Hinauslaufen auf die Formel einer „Mittlerstellung" der ästhetischen Problematik, begünstigt vorzüglich jene mißbräuchliche Auslegung Kants durch Hegel, deren vorlängst im Vorbeigehen schon gedacht worden ist. Nach allem aber ist unser schließliches Dafürhalten dieses, daß die Orientierung des großen Philosophen vor einer ehedem formal unbefaßt gebliebenen Weise von Urteilsäußerung in die gleiche energische Linie verwiesen werden könne, welche Kantens Erhebungen über die (aus dem je methodisch Identischen und Einheitlichen der verfassenden Gesetzgebung von „Verstand" und „Vernunft" zu erzeugende) kosmische Verfaßtheit des Natürlichen und Willentlichen auszeichnet; oder daß sie eben die allgemeine, echt philosophische Tendenz fortsetze, welcher man in den vorästhetischen, den Urfonds der Bewußtseinsgesetzlichkeit ausgliedernden Kritiken ansichtig wird. Verwehrt doch, dieserhalb Zweifel zu hegen, Kant selbst, da er bezüglich des ästhetischen Urteils schreibt, ihm „muß etwas als Prinzip a priori zum Grunde liegen, welches allenfalls ein bloß subjektives sein mag (wenn ein objektives zu solcher Art Urteile unmöglich sein sollte), aber auch als ein solches einer Deduktion bedarf, damit begriffen werde, wie ein ästhetisches Urteil auf Notwendigkeit Anspruch machen könne. Hierauf gründet sich nun die Aufgabe . . .: wie sind Geschmacksurteile möglich? welche Aufgabe also die Prinzipien a priori der reinen Urteilskraft in ästhetischen Urteilen betrifft, d. i. in solchen, wo sie nicht (wie in den theoretischen) unter objektive Verstandesbegriffe bloß zu subsumieren hat und unter einem Gesetze steht, sondern wo sie sich selbst, subjektiv, Gegenstand sowohl als Gesetz ist. . . Daß Geschmacksurteile synthetische sind, ist leicht einzusehen, weil sie über den Begriff und selbst die Anschauung des Objekts hinausgehen und etwas, das gar nicht einmal Erkenntnis ist, nämlich Gefühl . . ., zu jener als Prädikat hinzutun. Daß sie . . . Urteile a priori sind oder dafür gehalten werden wollen, ist gleichfalls schon in den Ausdrücken ihres Anspruchs enthalten; und so gehört diese Aufgabe der Kritik der Urteilskraft unter das allgemeine Problem der Transzendentalphilosophie: wie sind synthetische Urteile a priori möglich?"[24]) — Im Ganzen aber und nachdrücklicher noch:

[24]) Kant, a. a. O. S. 148. 149.

wir möchten nicht länger an der Befugnis zweifeln müssen, die in letztgedachter Strenge gehaltene „erweiterte Beziehung der Vorstellung des Objekts (zugleich auch des Subjekts)“[25]), als ein sich erneuendes Beispiel für die gehaltliche Mehrdeutigkeit der Korrelation von Sinnsubjektivität und Sachobjektivität, den Systemort des „Aesthetischen“ ausdruckshaft bereichen zu lassen. Diesem gelte denn auch, künftig unverfehlbarer zu werden aus dem Richtstande einer Kritik, die sich der Vielfalt eben solcher Wissensversuche einheitlich überwirft, welche am „Gefühl“, als dem von Kant in wahrheitlicher Widerspruchslosigkeit freigelegten Ursprunge einer autonomen Bewußtseinsinstrumentierung, methodisch ihr Erstes und Letztes haben. Es sei also die Methodifikation dieser eigenartigen Weise von Erfahrung deren wissenschaftliche Prägnantgestaltung und Dauerung und, in solcher Bedeutung einer phänomenalisierten Problematik, selbst wieder die gegenständliche Grundlage für die erwähnte Methodenkritik — so, daß sich in weiterer Zeit dasjenige volle Ereignis begebe, das uns einen schöpferischen Synchronismus von Wissenschaft und Philosophie als Wissenschaft zu nennen, einmal erlaubt sei. Der Leitsatz indessen, welchem allein sich das neue kritische Geschäft zu einem glücklichen Ausgange wird anvertrauen können, ist nur der folgende: „Wie Kant mit seinem logischen Werke als einer Kritik der Naturwissenschaften begann, wie er in seinen Ethiken eine Kritik der Gemeinschaftswissenschaften anbahnte, so möchte die Aesthetik als eine Kritik der Stilwissenschaften aufzubauen sein“[26]).

---

[25]) Kant, a. a. O. S. 235 unten.

[26]) Albert Görland, „Ueber zwei durch die neuere Wissenschaftsgeschichte notwendig gewordene Wandlungen in der philosophischen Systematik“ (Festschrift für Paul Natorp, W. de Gruyter, 1924) S. 123. (Sperrg. d. Vf.)

IV. Ueber Solgers und Hegels übereinstimmenden Versuch einer Lösung des Problems der Einheit der Erfahrung

Auf die inzwischen wohl unleugbar eingetretene Breite der mannigfachsten Anspielungen wird nun, so denken wir wenigstens, am Ende wie auf eine ganz absichtlich vorgeschickte Anlage triftiger Denkmomente zurückzublicken und die letzteren in ihrer, namentlich durch Kant beherrschten Gesamtheit als der gesicherte Boden wahrzunehmen sein, auf welchem alsdann unverzüglicher ausgeführt werden konnte, was unser eigentliches Vorhaben ist: über die ästhetischen Schrifttümer Solgers und Hegels nicht als Angebote für etwelche „Vorzugsordnung"[27]) mehr oder weniger beredt zu befinden, sondern „objektiv" zwingend zu urteilen. Vielleicht also dürfte rückblickend manches etwa zu ziehen gewesene Register als längst vorgesehen, mancher noch aufzugreifende Faden als vordem angeknüpft sich erweisen. Vor allem aber wäre zu hoffen, daß unterdes an Kant der Blick genügend ruhig geworden ist für eine Einsicht in diejenige geistige Aktualität, nach welcher die in den Punkt ihres historischen Talentes (über die Erfahrung des ganzheitlich Ungeschiedenen auszusagen) gestellte „Romantik" sich als Reaktion zeigt auf die Kantische (spezifisch geschiedene Erfahrung autonomisierende) „Aufklärung" — ein Begebnis, wonach alle Reflexion über die Bedingungen des Seins der Persönlichkeit und über diejenigen des Seins der Erkenntnis gänzlich ineinander schwingt und schließlich ineins geht. Jedoch es wird mit dieser Vergewisserung schon über eine nächste bedeutsame und nach manchem Vorigen keineswegs unangemeldete Feststellung hinweggesehen. Gemeint aber ist die an früherer Stelle bereits erwähnte, Hegel und Solger in gleicher Weise auszeichnende „romantische Tendenz" einer Depravierung der von Hegel im „objektiven Wissen und subjektiven Wollen des endlichen Geistes" inbegriffenen „gemeinen Erkenntnisarten" Solgers. Hiermit begegnet in beiden Fällen wohl nichts als die Zwangsfolge der der Erkenntnis des Schönen exaltierenden Vorstellung von der Schönheit der Erkenntnis, aus welcher Vorstellung heraus nun ein heterogener Maßstab für jene, als daraufhin eigentümlich disproportional revidierten „gemeinen" Erkenntnisäußerungen wird entworfen gesehen. Den darob unmutigen Kritikern aber würde durch Solger eine solche Bewertung denn auch freilich nur eben damit faßlich gemacht werden können, daß sie zu der aus einem Vergleiche der

[27]) Diesen Ausdruck für die Regel der Zurechnung entleihen wir M. Scheler (s. „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik", 2. Auflage S. 38), um uns hier seiner — als eines Falles von modernem Epigonentum der Romantik — flüchtig zu entsinnen.

Bedingungen der Schönheit mit der ursprünglichen Beschaffenheit jener Erkenntniskräfte hervorgehenden „Unmöglichkeit der Schönheit" in denkursächlicher Entsprechung stehe[28]). Darüber hinaus würde Solger dann allerdings — hätte er nämlich nur allein schon um das spekulative Verhältnis gewußt, nach welchem „der absolute Geist die Wahrheit des endlichen Geistes"[29]), und dieser „endliche" die „Erinnerung" jenes „absoluten" ist[30]) — gegenüber etwa weiterhin bestehender Mißbilligung noch darauf verwiesen haben können, daß er doch jedenfalls des echteren Verständnisses Hegels, und dessen besonders auch alsdann sich freuen dürfe, wenn er am Ende „sämtliche gemeine Erkenntnisarten in der Phantasie und durch dieselbe gleichsam wiedergeboren" erkennen müsse[31]). Ganz sicher wird hingegen sein, daß umgekehrt aus der Richtung der Solgerschen Beurteilung jener Erkenntnisarten, wie sie „in der Phantasie enthalten" sind[32]), und „jede für sich nichts" ist[33]), von Hegel immer ein Beistand bei Verteidigung gerade desjenigen grundlegenden Satzes erwartet werden kann, der in der Betrachtung des „Schönen" die Vereinigung der Gesichtspunkte des theoretischen und praktischen endlichen Geistes zu erblicken lehrt.

„Die Betrachtung nun aber der Objekte als schöner ist die Vereinigung beider Gesichtspunkte, indem sie die Einseitigkeit beider in Betreff des Subjekts wie seines Gegenstandes und dadurch die Endlichkeit und Unfreiheit derselben aufhebt." (Hegel I. 163.)

Nicht zuletzt durch diese, den Standpunkt für die Bewertung Kants umschreibende Hegelsche These nahegelegt, sei hier noch

---

[28]) In Anlehnung an Solger I. 146 oben.

[29]) Dem Satze Hegels: „Diese Wahrheit des endlichen Geistes ist der absolute Geist (I. 138), gehen einige, durch Tonfall und innere Maßgabe sehr bemerkenswerte Bekundungen zur „Endlichkeit des theoretischen sowohl als des praktischen Geistes" — jener „Beschränktheit im Erkennen", diesem „bloßen Sollen im Realisieren des Guten" — unmittelbar vorher. In ihrer beider Sphäre sei „die Erscheinung ihrem wahrhaften Wesen ungleich", und über das „Wollen und Bestreben, Meinen und Denken" „mischten sich „die mannigfaltigsten Gestalten des Zufalls fördernd oder störend" ein (vgl. I. 137). (Man ist übrigens vor Hegel leicht versucht, alle seine so glanzvollen Weiterungen aus solchem unverhohlenen Pessimismus mit dem Namen einer produktiven Resignation zu belegen).

[30]) vgl. Hegel I. 148.

[31]) s. Solger II. 183: „Daher merkt' ich schon, als du von diesen Gegenständen zu reden begannst, daß wir nun entdecken würden, auf welche Weise die sämtlichen gemeinen Erkenntnisarten, von welchen unsere Unterhaltungen ausgegangen sind, in der Phantasie und durch dieselbe gleichsam wiedergeboren werden."

[32]) s. Solger I. 193: „In der Phantasie sind aber doch alle übrigen Stufen der Erkenntnis enthalten, und stellen sich darin auf eigentümliche Weise dar?" — Die Solgers rhetorischer Frage entsprechende Haltung zum Problem des Aesthetischen könnte auch vorbildlich sein für die Auffassung in einer modernen Stilanalyse: daß nämlich „in den Mitteln der Kunst anschaulich geworden ist, wonach in den anderen Formen geistigen Schaffens gerungen wird." (Vgl. H. Nohl, „Die mehrseitige Funktion der Kunst", Deutsche Viertelj. Schr. II. 2, 1924).

[33]) s. Solger I. 187.

einmal förmlich zu bedenken gegeben, ob nicht die zu Kant sich auftuende Entfernung aus dem Unterschied zwischen einer, zumindest der Tendenz nach, systematischen und romantischerseits einer methodischen Implikation begriffen werden könne. Ist aber außerdem der auf solche Ansichtsweise passende Vorschlag noch getan worden, bei Hegel und Solger zum Impuls einer Alternative gesteigert zu sehen, was bei Kant als durchwaltende Momentdauer erscheint — dann mag vollends unser Blickkreis getrost erweitert werden, wobei freilich jene eigenartige Profanierung bestimmter Erfahrungsarten vorerst sein Mittelpunkt und das zentrierende Interesse bleiben soll. So ist auch, da mithin das an Solger und Hegel festzuhaltende Moment einer Uebereinstimmung und formalen Ununterschiedlichkeit noch im Vordergrunde verharrt, zunächst lediglich nicht zu übersehen, wie schon eine erste, mehr äußere Betrachtung der Hegelschen Aesthetik alsbald und ganz unwillkürlich auf jene, an sich die Differenz und das Unterschiedliche herauskehrende Frage zurückblicken läßt, welche, auch fernerhin als die leitende in Anspruch genommen, zuletzt in dieser Form vor uns stand: Liegt nicht die Möglichkeit ihrer gleichzeitigen Vereinigung und Unterscheidung in der Spanne zwischen Solgers „Einheit von Wesen und Dasein" und Hegels „Einheit von Denken und Sein" oder auch im innerlich dem entsprechenden Wandel eines quasi subjektiv-Komplexen: „Leben" zu einem quasi objektiv-Komplexen: „Geschichte" darum beschlossen, weil die für jene Einheitsleistung erstellte Methode eine zwar übereinstimmend ursprüngliche Intuition, diese aber im Verhältnis der Intensivierung zur Extentivierung rational gestaltet? — Eindeutig Sache des in Rede stehenden Fragegehaltes wäre eben, die Bedeutung des Schrittes zu ermessen von einer Bestimmung der „Kunst", nach welcher diese „als unser gegenwärtiges wirkliches Dasein in seiner Wesentlichkeit erkannt" ist[34]), zu derjenigen, der gemäß sie sich darin erschöpft, eine Aufgabe geschichtsmetaphysischer Natur zu sein. Ob etwa dabei eine, ihrerseits aus dem Ziele von Hegels saturierter Spekulation vielleicht sogar zwangsläufige Einbuße an Elementarität die innere Bedeutung wesentlich ausmacht, bleibt füglich noch dahingestellt. Soviel aber mag immerhin ohne weiteres gesagt werden können, daß jene Schrittfolge selbst sichtbar wird in der Ablösung von Solgers „Aesthetik"[35]) als des der Ergänzung unbedürftigen Hauptstückes über das, für was „der Widerspruch immer zugleich die vollste Uebereinstimmung" ist, durch ein Ka-

[34]) Dies steht am Ausgange der Solgerschen „Gespräche" als deren eigentliche Quintessenz: „So könnten wir wohl kurz sagen, unser gegenwärtiges, wirkliches Dasein, in seiner Wesentlichkeit erkannt und durchlebt, sei die Kunst ..." (II. 286).

[35]) Ihre intentionale Selbständigkeit gewinnt sie in Hingabe an die Erkenntniskraft der „Schönheit": die „Phantasie". „Für diese ist aber, wie wir ja wissen, der Widerspruch (sc. von Idee und Erscheinung, Erkennen und Gegenstand des Erkennens) immer zugleich die vollste Uebereinstimmung" (Solger I. 251. 252).

pitel von Hegels „Philosophie“[36]), die sich mit dem (als „Identität Entgegengesetzter“[37]) aufgefaßten) „Widerspruche“ konstituiert. Ferner sei es für jetzt ebenfalls unzeitig, des „absoluten Standpunktes“ eindringlicher zu gedenken; seiner, der als Grundhalt einer universellen Methode, „die Welt als Kosmos ‚ganz' haben zu können“[38]), so virtuos veranlagt ist und seit der „Ueberwindung des Kantischen Dualismus“ mit jenem Kapitel erstmalig erreicht scheint[39]). Vielmehr schon genug, wenn nur bewußt wird, daß er, der in einem „logischen“ Denken, dessen Subjekt das Subjekt der Erkenntnis seiner selbst ist[40]), abstrakt formiert ward, sich somit als Standpunkt einer Selbstaussage der Geltungskrise nur allzuleicht aussetzen muß. Genug endlich, die während der ersten Phase seiner Agitation sich zeigende spekulative Einträglichkeit dieses Einheitspunktes mit einem Blicke vormals gestreift zu haben, und eben solche Ausbeute aus der Beurteilung eines spezifisch nicht-ästhetischen Erfahrens bestritten, oder näher auf dasjenige gebaut zu sehen, was dem Entwurfe der Kantischen Gesetzesarbeit (welche über das im „Wissen“ der „Natur“ und „Wollen“ der „Menschheit“ sich differenzierende, wissenschaffende Bewußtsein das philosophische diszipliniert) als anschauliche Mühsale des generell Menschlichen arg versimpelt wieder entnommen wird. Und zwar entnommen, um sodann als Erscheinungsweisen des „endlichen Geistes“ zwei „Gesichtspunkten“ zugeordnet zu werden, denen gemäß jenes, in verhängnisvoll sich forterbender Fragmentarik befangene Zweifache von einem „absoluten“ Standpunkte aus sinnhaft erschließbar, nämlich transparent gestaltet wird für die charakteristische Ambivalenz von „außen“ und „innen“, von „objektiv“ und „subjektiv“. Nicht anders als so führen sich auch diejenigen Ordinaten als namentliche herauf, die — einerseits „naturalistisch“, andererseits „spiritualistisch“ inklinierend — von Hegel zur Bestimmung der Identität des „absoluten Geistes“ errichtet worden sind.

Da aber nun an sich schon der Weg, den das bislang herrschend gebliebene Interesse (für das Solger und Hegel Gemeinsame) uns

---

[36]) Sie erfüllt ihren Sinn mit Konzeption der „Wahrheit“ als solcher, d. i. „die Auflösung des höchsten Gegensatzes und Widerspruchs. In ihr hat der Gegensatz von Freiheit und Notwendigkeit, von Geist und Natur, von Wissen und Gegenstand, Gesetz und Trieb, der Gegensatz und Widerspruch überhaupt, welche Form er auch annehmen möge, als Gegensatz und Widerspruch keine Geltung und Macht mehr ... Die Philosophie aber tritt mitten in die sich widersprechenden Bestimmungen hinein, erkennt sie ihrem Begriff nach, d. h. als in ihrer Einseitigkeit nicht absolut, sondern sich auflösend, und setzt sie in die Harmonie und Einheit, welche die Wahrheit ist.“ (Hegel I. 146.)

[37]) vgl. Hegel I. 171. 172: Die „Macht des Geistes“ erwächst erst am „Widerspruche selber“ — am Widerspruche, „daß das Entgegengesetzte das Identische sein soll.“

[38]) s. Glockner, a. a. O. S. 72.

[39]) s. H. Kuhn, „Die Vollendung der klassischen Aesthetik durch Hegel“ (Junker und Dünnhaupt, Berlin 1391) S. 30.

[40]) s. G. Lasson in der Einleitung zu Hegels „Logik“ (als der „Philos. Bibliothek“ 56. Bd., Leipzig, Meiner 1923) S. LIII.

gehen hieß, selbst unter Anrechnung der unvollständigen Vorläufigkeit unseres Nachforschens, nicht als abgeschritten gelten darf, ohne vorher noch beachtet zu haben, was Hegels Abrücken vom „Begriff" des „abstrahierenden denkenden Verstandes" erst eigentlich eindrucksvoll macht, so tragen wir der dann eben sich einfindenden und mit „Begriff des Begriffs" titulierbaren Sinndimensionierung des „Begriffes" selbst auch gleich insofern gründlichere Rechnung, daß wir von hier aus nach früheren Entsprechungen bei Solger suchen. Die hinsichtlich ihrer logischen Stringenz durch die Frage nach den allgemeinsten, für eine Projektion des „Verstehens" auf den „Verstand", des „Begreifens" auf den „Begriff", bestehenden Rechtsaussichten nicht willkürlich gestörte, sondern empfindlich bedrohte Durchführung der genannten Dimensionierung des „Begriffs" bei Hegel findet schon sofort ihre pünktliche Erklärung in einer, angesichts der Erfordernisse, die „Schönheit verstehen und begreifen zu können", von Solger angestrengten Instanz eines „in sich selbst vollendeten Verstandes"[41]). Er nun erweist sich sogleich als zu jenem bloß auf „abstrakte Einheit den Unterschieden der Realität gegenüber" zureichenden „Verstande" Hegels[42]) konträr konzipiert, indem er eben zu einem Verstande in Gegensatz gestellt ist, der am „Mannigfaltigen als solchen" die „leere Form des Begriffes"[43]) versucht und — Beweistum des „absondernden Bewußtseins"! — immer nur stufenweise verknüpft und ins Unendliche nichts als übereinstimmend erkennt, was er nicht zugleich unterschiede"[44]): Also, und wiederum in Worten Hegels, „unfähig ist, die Schönheit zu erfassen, weil er ... stets ... Unterschiede nur in selbständiger Trennung festhält".

„Deshalb ist es denn auch für den Verstand nicht möglich, die Schönheit zu erfassen, weil der Verstand, statt zu jener Einheit durchzudringen, stets deren Unterschiede nur in selbständiger Trennung festhält, insofern ja die Realität etwas ganz anderes als die Idealität, das Sinnliche etwas ganz anderes als der Begriff, das Objektive etwas ganz anderes als das Subjektive sei, und solche Gegensätze nicht vereinigt werden dürften. So bleibt der Verstand stets im Endlichen, Einseitigen und Unwahren stehen.

---

[41]) Ausdruck Solgers I. 69 oben. Ebendort wird diese Selbstvollendung des „Verstandes" darin gesetzt, daß dessen Einheit mit der ganz in sein Maß aufgegangenen Sinnlichkeit vollkommen ausgefüllt ist. — „So wird das Besondere und Einzelne zu reiner Allgemeinheit erhoben, und schwebt frei in dem klaren Aether des Begriffes, abgelöst von dem Stoffe und den unzähligen Bedingungen der Zufälligkeit" (I. 68).

[42]) Ausdruck Hegels I. 156 — positiv: jene Solgersche Vorstellung des „in sich selbst vollendeten Verstandes" ist ebenbürtig mit der Denkinstanz von Hegels „Idee", sofern in ihr „die konkrete Einheit des Begriffs und der Objektivität" liegt. (Hegel das.)

[43]) Ausdruck Solgers I. 60 oben. „Wo nun aber der Begriff nur als leere Form erkannt wird, da ist auch schon die Schönheit aufgehoben, und eben so, wo nur das Mannigfaltige ... als solches wahrgenommen wird"; denn die „schöne Erscheinung selbst" muß eben als eine solche betrachtet werden, „in welcher Einheit und Mannigfaltigkeit vollkommen vereint ist." (Solger das.)

[44]) Wendung Solgers II. 240 — dort als Signum des „gewöhnlich so genannten Verstandes".

Das Schöne dagegen ist in sich selber unendlich und frei." (Hegel I. 160. 162.) — Was aber übrigens diese von Hegel fixierten Unterschiede nun selbst kritisch anbetrifft: Es sind die „im Nebeneinander und Bezogensein gleich wesentlichen (nämlich die außer und vor aller Möglichkeit eines Erfahrungsanderen allbereits korrelativ beträchtlichen, d. h. in der „Subjektivität" des vergegenständlichenden „Gesetzes" und der „Objektivität" des gesetzlichen „Gegenstandes" gelegenen polaren, aber bei Hegel vernachlässigten) Unterschiede" (vgl. I. 136), die das funktionale Bild der „beharrenden (nämlich problematisch standhaften) unfreien (nämlich für den dialektischen Aufstieg Hegelscher Planung für sich indisponiblen) Intelligenz" (vgl. I. 161) beherrschen.

So sei denn rückblickend noch einmal bedacht, wie das (eben im Entdeckungsvollzuge einer zunächst lediglich anderen Zuständigkeit der Erfahrung) um die „Absolutheit" oder die Autonomie gebrachte intellektuale „Wissen", zunebst dem hierin nicht glücklicheren praktischen „Wollen", auf einem Boden angesiedelt wird, der ihm nur die gleichsam fremdem Samen entwachsene Frucht der „Differenz" einträgt „des Subjekts als solchen in seiner konkreten Wirklichkeit und des Subjekts als denkenden"[45]). Es ist eine Frucht, aus dem Boden von „Natur und endlicher Wirklichkeit" dahin von der „Freiheit des begreifenden Denkens" fort- oder auch zurückgetragen, von wannen auf die Bedeutung Solgers, eine die „Notwendigkeit der gemeinen Natur" erst bedingende „höhere Notwendigkeit" gründet, „nach welcher die besonderen Gestalten der Dinge aus dem göttlichen Wesen hervorsteigen".

„... Daher rührt die Notwendigkeit in ihren Werken (sc. in den Kunstwerken der Alten), welche aber nicht die der gemeinen Natur, sondern eine höhere sein muß, wodurch diese selbst erst bedingt ist, denn es ist ja eine Notwendigkeit, nach welcher die besonderen Gestalten der Dinge aus dem göttlichen Wesen hervorsteigen. In diesem Entstehen selbst äußert sich eben das Bilden der Phantasie, aber so, daß sich dasselbe vollständig in Gestalt und Dasein kleidet, und erst da, wo es sich damit sättigt, ist in der Tat die Kunst zur Geburt gekommen." (Solger II. 204. 205).

Der in diesem „göttlichen Wesen" von Solger intuierte „göttliche Verstand" aber ist es allein, dessen „Gedanke sich nicht von sich selbst loszureißen braucht, um in die Wirklichkeit überzugehen, weil in allen noch so besonderen Gestalten immer nur er selbst enthalten ist".

„... In diesem Lichte nun ruht der göttliche Gedanke, welcher alles durchdringt, auf seiner eigenen Schöpfung, und er braucht sich nicht von sich selbst loszureißen, um in die Wirklichkeit überzugehen, weil in allen noch so besonderen und mannigfaltigen Gestalten immer nur er selbst enthalten ist, und er also immer auch nur sich selbst betrachtet." (Solger II. 126).

Während, als auf seinen einzigen Ursprung, auf diesen „göttlichen Verstand" auch Hegels eigener „Begriff des Begriffs" sich allein wohl zurückführt und auch an ihm allein nur die Voraussetzung hat, „in seinem Anderen die Einheit mit sich zu bewahren", d. i. die Voraussetzung überhaupt, „Totalität" auszusprechen als Aussprache der „Idee".

„... Dies ist die Macht des Begriffs, der seine Allgemeinheit nicht in der zerstreuten Objektivität aufgibt oder verliert, sondern diese seine

[45]) Wendung Hegels I. 248.

Einheit gerade durch die Realität und in derselben offenbar macht. Denn es ist sein eigener Begriff in seinem Anderen die Einheit mit sich zu bewahren. Nur so ist er die wirkliche und wahrhaftige Totalität. Diese Totalität ist die Idee. Sie nämlich ist nicht nur die ideelle Einheit und Subjektivität des Begriffs, sondern in gleicher Weise die Objektivität desselben, aber die Objektivität, welche dem Begriffe nicht als ein nur Entgegengesetztes gegenübersteht, sondern in welcher der Begriff sich als auf sich selbst bezieht. Nach beiden Seiten des subjektiven und objektiven Begriffs ist die Idee ein Ganzes, zugleich aber die sich ewig vollbringende und vollbrachte Uebereinstimmung und vermittelte Einheit dieser Totalitäten. Nur so ist die Idee die Wahrheit und alle Wahrheit." (Hegel I. 159).

Derart läßt die ihm von der Unumgänglichkeit, „das Schöne nicht in die Beziehungen unserer in sich selbst getrennten gewöhnlichen Erkenntnis zu verwickeln"[46]), abverlangte spekulative Tugend Solger alsdann den bloß auf zufällige Eigenschaften der Dinge reichenden „gemeinen Verstand" aus seiner nimmer beendeten Unrast zur „vollkommenen Seeligkeit" gelangen und hierbei den Verstand vom „gewöhnlich so genannten" sich fortbilden zum „göttlichen", dem der „künstlerische" entstammt. „Durch diesen göttlichen allein sind die allgemeinen Begriffe in den einzelnen Dingen, deren Unvollkommenheit ungeachtet, wirklich gegenwärtig, und diese Dinge nicht bloß Schein und Gespenst des Daseins, sondern das Dasein der Begriffe selbst. Und da wir durch unsere gemeine Erkenntniskräfte niemals dahin gelangen, die wahrhafte Uebereinstimmung und Einheit des Allgemeinen und Einzelnen (sc. die „Idee" als „Einheit des Allgemeinen und Besonderen, sofern wir sie im Allgemeinen denken"[47]) zu begreifen, so ist uns eben durch die göttliche Offenbarung, welche wir die Kunst nennen, der Blick in das Wesen der uns umgebenden Dinge so eröffnet, daß wir darin unserer eigenen göttlichen Natur uns bewußt werden, indem wir die streitenden Elemente unseres Daseins durch Verstand und Einsicht auf das vollkommenste versöhnen"[48]). Zweifellos, daß Solger hierüber den Blick für eben das „Göttliche" Hegels befähigt, „das von Hause aus die Versöhnung mit seiner Realität zu seinem Begriff hat"[49]). Ueberhaupt aber mag solchen Denkgängen insgesamt abgenommen werden können, wie sich durch Solger diejenige Atmosphäre der Zuträglichkeit zuvor verdichtet hat, in welcher, beziehungsvoll und kommunizierend, die Schöpfung von Hegels, jenen dimensionierten „Begriff" kreierender „Logik" — als gerundete Gestalt der Regeln nämlich, „methodisch die Immanenz der reinen Gedankenbestimmungen in der Wirklichkeit nachzuweisen und zu begründen" — aufwachsen und in Gestalt eines Systemes gedeihen kann, welches „in dem Begriffe der Persönlichkeit gipfelt, der als das Resultat zugleich den Grund und Ausgangspunkt für die Entwicklung dieses Systems bildet"[50]).

---

[46]) Wendung Solgers I. 164.
[47]) s. Solger II. 41.
[48]) vgl. Solger II. 240. 241.
[49]) s. Hegel II. 126.
[50]) G. Lasson, a. a. O. LIII. LIV. LV.

V. Ueber Solgers und Hegels abweichende Stellung zur Problematik des Aesthetischen

Die Aesthetiken von Solger und Hegel mit Hinsicht auf den künftigen Fall ihrer Gegenstandsbedeutung für Philosophie vorbereitend zu kommentieren, hat die bisherige Bekanntgabe des in der eigentümlichen Entwertung nicht-ästhetischer Erfahrung übereinstimmenden dogmatischen Details nur erst zu einem Teile gedient. Es wird nun aber über die Betrachtung von solcherweise aufeinander projiziblen Einzelformulierungen hinaus noch die konstruktive Grundlage jener Manifestationen ästhetischer Besinnung vergleichend zu betrachten sein, damit die etwaige Bedingtheit der bislang offensichtlichen Kongruenz verdeutlicht werden, oder die Frage nach der Regel für einen Vergleich überhaupt akut werden kann. Das neue Vorgehen soll aber die Grenzen nicht überschreiten brauchen, innerhalb welcher sich die für diese Frage bereits verschiedentlich vorgeschlagenen Fassungen (s. S. 6, 10, 13) als sachgerecht auszuwirken vermögen. Demnach soll nicht mehr getan werden als daß vor Solger und Hegel wenigstens der allgemeine Eindruck aufkommen könne nicht bloß einer schlechthin affinen, sondern näher im Interpretationsverhältnisse einer „Aesthetik" philosophischer Aktualität zu einer „Philosophie" ästhetischer Potenz zu vereinigenden und solcherart die Spannweite des romantisch Möglichen ausmessenden Spekulation. Insgesamt wären also die Voraussetzungen für die Ueberlegung bereitzustellen, ob nicht das Problem des Aesthetischen — dem Unterschiede zwischen einer an ihm sich besondernden Erkenntniskritik und Erkenntnistheorie entsprechend — in Solger ein „wissenschaftlich" relevantes, in Hegel ein „weltanschaulich" relevantes Urteilen veranlasse und befördere. Mit besonderem Bezug gerade auch auf solchen, für uns selbst keinen Zweifel mehr leidenden Sachverhalt und die durch ihn geschaffene ungleiche Geltungslage schien uns die folgende Uebereinkunft erzielbar: Kant identifiziert die dem Kunstschaffen einwohnende Urhebung als solche und verleiht deren Zeugnissen die Durchsichtigkeit auf das im „Genie" sich spezifizierende transzendentale Subjekt, welches Subjektive aus Solgers adäquater Erfahrungstiefe zur Sinnfülle dessen methodisch aufgetan wird, worin an sich „Persönlichkeit" gründet. Andererseits schaffen aber die in Solgers „Aesthetik" niedergelegten und die durch Kant schon aufgehellte Tendenz ebenso konkretisierenden wie deren elementare Eigenständigkeit bestätigenden Prinzipien des Persönlichkeitlichen allererst die allgemeinen geistigen Umstände, unter denen es Hegel gelingt, das für seine „Philosophie" so charakteristische Denken eines „absoluten Geistes" zu bewerkstelligen.

Der Meinungsgehalt dieser Erklärungen wird nun am ehesten noch aus dem Gedanken an die Ueberzeitlichkeit der ehedem in Plato und Aristoteles zum klassischen Austrage gekommenen Widersache getroffen; denn es möchte sich schlechtweg so verhalten, daß dem Platonismus von Kants Erörterungen zu einer Grundlegung und von Solgers, die Geltungsart bestimmenden Ausführungen sich der Aristotelismus der Hegelschen Exegetik entgegenordnet. Was die letztere anbelangt, so sei vorerst genug getan, indem sie einfach als der systematisierte Effekt des Seelischen oder des Bewußtseins behauptet wird, da dieses die für die radikale Fragestellung eigentümliche Selbstenthaltung als Selbstverlust verkennt. So dauert denn auch nur das Betroffensein von einem „Mute" nach, „die Ideen selbst in ihrer ganzen Vergänglichkeit und Nichtigkeit aufzufassen"[51]), wenn Hegel den religiös umwitterten Standort Solgers (an welchem ausharrend die überpersönliche Wissenssache des „Aesthetischen" zur Entscheidung gebracht werden kann) als den bloßen Durchgangspunkt der „unendlichen absoluten Negativität"[52]) relativiert. Und so flüchtet der vom Motive einer „Schuld des Vollkommenen in seiner Offenbarung für das zeitliche Erkennen"[53]) ferner bestürzte Hegel in den rettenden Vorbehalt der „Mangelhaftigkeit der Kunst selber und der Beschränktheit der Kunstsphäre"[54]). Endlich aber sind es vornehmlich zwei zusammenfassende und dabei in Widerspruch endigende Aussagen über die „Kunst", welche den schon von jenen Verhältnissen widerscheinenden Dualismus als einen solchen der „Wissenschaftlichkeit" und „Weltanschaulichkeit" insofern zwingend verdeutlichen, als sie

---

[51]) Wendung Solgers: II. 278.

[52]) Ausdruck Hegels: I. 105.

[53]) Solger (II. 277): „Geht also die Idee durch den künstlerischen Verstand in die Besonderheit über, so drückt sie sich nicht allein darin ab, erscheint auch nicht bloß als zeitlich und vergänglich, sondern sie wird das gegenwärtige Wirkliche, und, da außer ihr nichts ist, die Nichtigkeit und das Vergehen selbst, und unermeßliche Trauer muß uns ergreifen, wenn wir das Herrlichste, durch sein notwendiges irdisches Dasein in das Nichts zerstieben sehn. Und doch können wir die Schuld davon auf nichts anderes wälzen, als auf das Vollkommene selbst in seiner Offenbarung für das zeitliche Erkennen; denn das bloß Irdische, wenn wir es allein wahrnehmen, hält sich zusammen durch Eingreifen ineinander, und nie abreißendes Entstehen und Vergehen. Dieser Augenblick des Ueberganges nun, in welchem die Idee selbst notwendig zunichte wird, muß der wahre Sitz der Kunst ... sein."

[54]) Hegel (I. 118. 119): „Die klassische Kunstform nämlich hat das Höchste erreicht, was die Versinnlichung der Kunst zu leisten vermag, und wenn an ihr etwas mangelhaft ist, so ist es nur die Kunst selber, und die Beschränktheit der Kunstsphäre. Diese Beschränktheit ist darin zu setzen, daß die Kunst überhaupt das seinem Begriff nach unendliche konkrete Allgemeine, den Geist, in sinnlich konkreter Form zum Gegenstande macht, und im Klassischen die vollendete Ineinsbildung des geistigen und des sinnlichen Daseins als Entsprechen beider hingestellt. Bei diesem Verschmolzensein aber kommt in der Tat der Geist nicht seinem wahren Begriffe nach zur Darstellung."

Solgers Anerkennung und Hegels Leugnung einer konstanten Aktualität der ästhetischen Problematik einschließen. Für Solger ist nämlich in der Kunst „unser gegenwärtiges, wirkliches Dasein in seiner Wesentlichkeit erkannt und durchlebt“[55]), während sie Hegeln „ein Vergangenes ist und bleibt und damit auch die echte Wahrheit und Lebendigkeit verloren hat“[56]). — Werden nun, wie derart nur umwunden angedeutet, die Setzungen apriorisierender Forschung dem als Bedingungen der eigenen seelischen Existenz Erkannten assimiliert, so steht es auch nur in ergänzender Entsprechung hierzu, wenn Hegel etwa die durch Freilegen des reinen Gesetzes entriegelte Unendlichkeit des ästhetisch Deutbaren der bestimmtesten Auslese unterwirft. Einstweilen lege das eine einzige Textstelle dar, welche zudem nicht nur auf das Hegelsche Telos (den förmlichen Prototyp aller theoretischen Harmonisierung und sinngebenden Vernunft) schon hinausblicken läßt, sondern auch zugleich, nämlich mit der Wendung des „Formellen“, das Hauptargument in Rechtfertigung jener psychischen Selektion kennen lehrt und schließlich ob der eigentümlichen Klangfarbe des Vortrages interessieren muß: „In der Tat hat die Kunst auch diese formelle Seite, daß sie alle mögliche Stoffe vor die Anschauung und Empfindung bringen und ausschmücken kann... Bei solcher Mannigfaltigkeit des Inhalts aber drängt sich sogleich die Bemerkung auf, daß die verschiedenen Empfindungen und Vorstellungen, welche die Kunst anregen oder befestigen soll, sich durchkreuzen, widersprechen und wechselseitig aufheben. Ja nach dieser Seite hin ist die Kunst, je mehr sie gerade zu Entgegengesetztem begeistert, nur die Vergrößerung des Widerspruchs der Gefühle und Leidenschaften, und macht uns bacchantisch umhertaumeln oder geht ebenso sehr wie das Raisonnement zur Sophisterei und Skepsis fort. Diese Mannigfaltigkeit des Stoffes selbst nötigt uns deshalb bei einer so formellen Bestimmung nicht stehen zu bleiben, indem die Vernünftigkeit, welche in diese bunte Verschiedenheit eindringt, die Forderung macht, aus so widersprechenden Elementen dennoch einen höheren in sich allgemeineren Zweck hervorgehen zu sehen und erreicht zu wissen“[57]). Für jenen, wohl erst eigentlich im Streite wider den „Formalismus“ echten methodischen Definierens entwickelten und darüber hinaus überhaupt negativ abwertenden Ausdruck des „Formellen“ mag wenigstens einer von den vielen Fällen seiner Anwendung[58]) gerade hier noch betrachtet

---

[55]) vgl. Solger II. 286.

[56]) vgl. Hegel I. 32.

[57]) s. Segel I. 79.

[58]) Als die konsequente Praxis und die in Hegels Begriffswelt nach allen Seiten hin ungeminderte Wirksamkeit dieses Kriteriums gut veranschaulichend kann zumal die (auch für sich selbst überaus lehrreiche) Stelle gelten, wo das in „seiner unmittelbaren Gediegenheit“ aufzufassende „Sittliche“ vom „formell Moralischen“, welches den „Standpunkt der subjektiven Reflexion“ kennzeichne, abgerückt wird (vgl. Hegel III. 528 unten).

werden, weil daraus nicht zuletzt die Verachtung der ausschließlichen Hingabe an das kunstschöpferische Subjekt in Kantens Sinne der „regelgebenden Natur" oder der Funktionalität ersichtlich wird. Es ist aber auch diese Geringschätzung wiederum nur folgerichtig; denn solche, der Gesetzlichkeit geltenden „formellen" Erhebungen bringen keine Beglaubigung mit für eine Aussage derjenigen Hegels gleich, welche über die „Natur" jenes Subjektes im Sinne der Substantialität handeln will. Das in Anschlag genommene Zitat selbst betrifft nun die metaphysische Stellung des heutigen Künstlers und hiermit einen entwicklungsgeschichtlichen Stand der Kunst, auf welchem die die Kunstwirklichkeit der „Idee" konstituierenden Seiten von „Inhalt" und „Form" übrigens ihrerseits „formell" geworden sind, „indem sie nicht als ein Ganzes in jener vollen Einheit auftreten können, welche ihnen das klassische Ideal gibt"[59]): „Kein Inhalt, keine Form ist mehr unmittelbar mit der Innigkeit, mit der Natur, dem bewußtlosen substantiellen Wesen des Künstlers identisch, jeder Stoff darf ihm gleichgültig sein, wenn er nur dem formellen Gesetz, überhaupt schön und einer künstlerischen Behandlung fähig zu sein nicht widerspricht"[60]). Die hiernach offenkundige Uebung aber, das Kennzeichen des „Formellen", gemäß der spekulativen Orientierung an der griechisch-klassischen Kunst, auch immanent anzuwenden und auszuteilen, verwandelt sich in polemischer Praxis zum Ausfall gegen die an sich notwendig immer wertfreie Wissenschaft von den Prinzipien ästhetischer Erfahrung. Der für sie in zumal dieser ihrer, von Hegel als „formell" oder „abstrakt" empfundenen Wesenseigenheit individuell bürgende Solger nimmt daher die griechische Kunst nur zum ausgezeichneten Vorwurf, das gegenständlich Wirkliche der Kunst überhaupt als auf den Gesichtspunkt der bewirkenden Gesetzlichkeit korrelativ angewiesen zu zeigen — ohne indessen bei Erwägung einer „absoluten Vereinigung" jener Seiten, nach Hegels Distinktion, wie dieser es zu müssen meint, das Feld der Kunstbesinnung zu verlassen. Er zwingt es vielmehr aus dem wissenschaftlichen Idealismus (einer Seinsvollendung des „Schönen" unter dem Namen der „Idee") zur anhaltenden Fruchtbarkeit, während sich dagegen Hegel mit dem Ertrage begnügen darf, den es für das Objektivationsbedürfnis seines weltanschaulichen Idealismus (einer Seinsvollendung des „Vernünftigen" unter dem Namen des „absoluten Geistes") nur eben abwirft.

Obigen Erklärungen nun ein wirkliches Ansehen zu geben, in welches allein der Ausweis ihrer sachlichen Gediegenheit setzen kann, wird freilich erst wesentliche Aufgabe eines planvollen und auch philologisch befriedigenden Arbeitens an Solger und Hegel sein müssen, für welches hier überall nur das Feld abgesteckt werden soll. Aus der gleichen Absicht verstanden sich auch die mehr-

[59]) Hegel II. 193.
[60]) Hegel II. 232.

fachen Formulierungen, die jeweils umschrieben, wie wohl Hegel mit den von Solger erzeugten Denkmitteln verfahre. Was aber jene verschiedenen Anweisungen als allgemeinste Regel einer Orientierung insgesamt enthalten, ist schließlich dieses, daß Solger ganz überwiegend einen Vorwurf für die wissenschaftliche Behandlung des lebensanschaulichen Sinn-gehaltes darbiete, während Hegel einen Befund exemplifiziere vorzüglich für die wissenschaftliche Behandlung des weltanschaulichen Sach-gehaltes. Selbstverständlich ist über der am rein Formalen einer solchen Verteilung entwickelten Ansicht von Solger und Hegel niemals außer Acht zu lassen, daß dabei an einen Grundverhalt angeknüpft wird, dessen Wesen nicht versehrt werden darf: die bedingungslose Korrelativität von „Psychologie" und „Metaphysik" als den Sammelbegriffen für jene konträren Sichtweisen[61]), oder der notwendige Wechselbezug des intentional durchaus übereinstimmenden „psychologischen" Interesses an der (subjektiven) Einheit einer weltbildenden Regel und des „metaphysischen" Interesses an der (objektiven) Totalität eines geregelten Weltbildes. Im Verhältnis hierzu steht nun auch eine Besonderung des Interesses nach Seiten des Problematischen und Phänomenalischen. Mit welchem Ergebnisse hinwiederum dieses Verfahren in einer Bemühung um Solger und Hegel angewandt wird, das wagen wir ebenfalls vorwegzunehmen. Bei Solger möchte sonach aus „Leben" — total problematisiert — die „Persönlichkeit" folgern als Einheit der Bedingungen der zuletzt nur als Forschungs-maxime aufzufassenden „Idee", bei Hegel hingegen aus „Persönlichkeit" — total phänomenalisiert — der „absolute Geist" als Einheit der Bedingungen der zuletzt nur als Deutungs-maxime aufzufassenden „Idee". Das die derart gekennzeichnete Wesensspanne von hypothetischer und dogmatischer Geistigkeit eigentlich Durchmessende wäre also die Verwandlung der ehemals durch methodische Genesis zusammengehaltenen Inbegriffe des „Lebens" und der Persönlichkeit" in die nachmals durch systematische Explikation beieinanderbleibenden Inbegriffe der „Geschichte" und des „absoluten Geistes". Auf den näheren Inhalt solcher Verwandlung möchte indessen seinerseits wieder ganz unverwandt zu merken sein, wenn es sich darum handeln soll, die in dem einen Falle für die momentan-totale Offenbarung der „Idee", im anderen für deren sukzessiv-partikulare Manifestation sich einsetzende — dort am Elementaren des „Schönen", hier am Konventionellen des „Vernünftigen" instruierte — Theorie nach ihrer spezifischen Mentalität zu beurteilen — oder wenn es gilt, das jene Repräsentationen von „Wissenschaftlichkeit" und „Weltanschaulichkeit" letztlich eben als solche identifizierende, durchaus ungleiche Verhältnis zum allgemeinen Erfahrungsmotiv der unabgebrochenen Rechtfertigung an den ästhetischen Speku-

[61]) Forschungsbegriffe philosophischer Aesthetik nach Albert Görland („Die Mannigfaltigkeit der Weltanschauung, ihr Wahrheitsgehalt und die Prinzipien ihrer Gruppenbildung", unveröffentl. Vorlesung W. S. 1933/34).

lationen Solgers und Hegels zu demonstrieren. Als idealer Vorgang hieße das: die Demonstration des Faktums einer Unangleichbarkeit, aber so, daß die jenes Faktum allererst bewirkende, je in sich selbst gestellte Eigenheit aus der überhaupt problemlosen Sphäre der vitalen oder besser spontanen Differenz herausgelöst und durch die, diese ungeschwächte Differenz als Schicksal vergeistigende Philosophie in den Raum einer umspannenden Problematik und eines übergreifenden Themas gerückt wird.

VI. Ueber den logischen Charakter des Unterschiedes zwischen Solgers und Hegels Aesthetik

Nicht nur, um für das aus solchem Programme folgernde und an sich in gewissem Sinne neutralisierende Verfahren sogleich eine vordringliche Gelegenheit seiner Anwendung namhaft zu machen, sollen hier die Solger-Hegelschen Lesarten des „göttlichen Schaffens" und der „Tätigkeit des absoluten Geistes" erwähnt werden, die somit künftig rein als Beiträge zur Diskussion der transzendentalen Prinzipien des Kunstdenkens zu beurteilen sind. Vielmehr sei ihrer Erwähnung getan, weil sie den aller differierenden spekulativen Weiterung vorausliegenden, selbst gleichsam neutralen Ansatz der Solger-Hegelschen Denkgänge bezeichnen. Diese stellen sich übrigens, als dem Zwange der Sache gehorsamend, wie von allein unter das sie nivellierende Diktum Kantens, da er über die „Urteilskraft" (als autonome) dahin befindet, daß sie wesentlich „sich selbst, subjektiv, Gegenstand sowohl als Gesetz" sei[62]). Das bestätige sich nebenher, wenn wir die formale, eben jene anfängliche Neutralität bezeugende Konvergenz von Schriftstellen, sofern diese das Schöpfertum von Solgers „Gottheit" und Hegels „Geist" in Sprache fassen, vorübergehend aufzeigen, ohne allerdings des subjektiven Substrates dabei weiter zu gedenken, welches (als Subjekt des „anschauenden Verstandes" oder „begreifenden Denkens") zwar unter Umständen einer Entwertung der nicht-ästhetischen Erkenntnis einhellig konzipiert, dennoch und sogar ganz vorzüglich die entscheidende Divergenz abspiegelt. Uebrigens ist es wiederum Kant, der dem Willen, in letzterer Richtung überhaupt fortzukommen, mit den dazu allein befähigenden (nämlich den hierfür am Frageorte des „intellectus archetypus ganz wie vorsorglich erarbeiteten) Mitteln versieht.

Unwiderleglich nachzuweisen, daß auch in diesem Punkte auf Kant der höchste Verlaß ist, dürfte schon aus der durchdringenden Verfügung über einen einzigen Satz gelingen: „Nun können wir uns aber auch einen Verstand denken, der, weil er nicht wie der unsrige diskursiv, sondern intuitiv ist, vom Synthetisch-Allgemeinen (der Anschauung eines Ganzen als eines solchen) zum Besonderen geht, d. i. vom Ganzen zu den Teilen; der also und dessen Vorstellung des Ganzen die Zufälligkeit der Verbindung der Teile nicht in sich enthält, um eine bestimmte Form des Ganzen möglich zu machen, die unser Verstand bedarf, welcher von den Teilen als allgemein gedachten Gründen zu verschiedenen darunter zu subsumierenden möglichen Formen als Folgen fortgehen muß." (a.a.O. S. 349.)

Bei einstweiligem Verzicht darauf, solche weitreichende, von Kant gewährte Denkhilfe auch wirklich zu nutzen, aber doch mit dem Gedanken an jenen funktionalen Charakter der „Urteilskraft" in ästhetischen Urteilen, ist also nur mehr einfach das Hegelsche

[62]) Kant, a. a. O. S. 148.

Gegenstück zur Formel des „göttlichen Schaffens" nachzuweisen. Bequemt sich nun diese hypothetische Vorstellung Solgers schließlich in den Ausdruck des „In sich selbst zugleich Seins von Erkennen und Gegenstand" oder auch des „Sich auf sich selbst Beziehens und von sich selbst Unterscheidens"[63]), so führt Hegel den hiernach nicht mehr neuen Begriff des „Sich in sich selbst Unterscheidens" unter dem bezeichnenden Titel der „Tätigkeit des absoluten Geistes" ein[64]) und bringt die ebenfalls schon vertraute Wendung des „Sich selbst zum Gegenstande seiner Machens" auf den Namen des „Geistigen überhaupt"[65]). Ob aber unser Ansinnen: das Unisono dieser Verlautbarungen Solgers und Hegels wesentlich als die Sprache des ihnen gemeinsamen Themas abbildend hinzunehmen, ein erlaubtes sei, das wollen wir zunächst nur von dem Eindrucke abhängig machen, den man hat, wenn man eine prägnante Aussage Solgers über das Subjekt jenes „göttlichen Schaffens" und eine solche Hegels über das „schöne Objekt in theoretischer Beziehung" sich aneinander stützen oder sich gegenseitig fordern sieht. So teilt das „ich", das „in sich selbst im (schönen) Objekte konkret wird", den Fall der „Gottheit", sofern sie „sich selbst in den wirklichen Dingen erkennt"; während die letzteren, werden sie unter diesem „göttlichen" Aspekt „in sich selbst vollkommen deutlich", den Fall des „schönen Gegenstandes" wiederholen, der „in seiner Existenz seinen eigenen Begriff als realisiert erscheinen läßt".

Solger (II. 20): „Nur der Gottheit ist es gegeben, ... sich selbst in den wirklichen Dingen, diese aber in sich selbst vollkommen deutlich wiederzuerkennen." —

Wie nun auch dieser „Gottheit" in „jeder Seele, in welcher die wahre Phantasie lebendig ist," ein „Gebiet" bereitet ist und ein „Tempel, in welchem sie selbst gegenwärtig und schaffend wohnt" (vgl. II. 15), so kann sich doch die Seele ihres „ganz gemeinen Bodens" nicht entwinden, „auf welchem die Verhältnisse und Beziehungen wuchern" (vgl. II. 19). Es sei dies bemerkt, weil Hegel zur negativen Bestimmung des „schönen Gegenstandes" auf Vorstellungen zurückgreift, welche für eben jene „gemeine Verhältniswelt" Solgers die bezeichnenden sind. —

Hegel (I. 163. 164): „Denn von seiten der theoretischen Beziehung her, wird das Objekt nicht bloß als seiender einzelner Gegenstand betrachtet, welcher deshalb seinen subjektiven Begriff außerhalb seiner Objektivität hat, und in seiner besonderen Realität sich mannigfaltig nach den verschiedensten Richtungen hin zu äußeren Verhältnissen verläuft und zerstreut, sondern der schöne Gegenstand läßt in seiner Existenz seinen eigenen Begriff als realisiert erscheinen, und zeigt an ihm selbst die subjektive Einheit und Lebendigkeit. Dadurch hat das Objekt die Richtung nach außen in sich zurückgebogen, die Abhängigkeit von Anderem getilgt, und für die Betrachtung seine unfreie Endlichkeit zu freier Unendlichkeit

[63]) s. Solger II. 167. — Um das Verständnis für das eigentümliche Wesen einer solcherart bestimmten Aktivität herbeizuführen, fordert Solger zunächst auf, sich in das „göttliche Schaffen" zu versetzen, in welchem „der Gedanke den Stoff, der allgemeine Begriff das Besondere und Erscheinende unmittelbar in sich trägt."

[64]) Hegel I. 136: „Zugleich ist der absolute Geist nur als die absolute Tätigkeit zu fassen, sich in sich selbst zu unterscheiden."

[65]) Hegel II. 3: „dies ist das Geistige, welches überhaupt sich selbst zum Gegenstande seiner macht."

verwandelt. Das Ich aber in der Beziehung auf das Objekt hört gleichfalls auf, nur die Abstraktion des Aufmerkens, sinnlichen Anschauens, Beobachtens und des Auflösens der einzelnen Anschauungen und Beobachtungen in abstrakte Gedanken zu sein. Es wird in sich selbst in diesem Objekte konkret, indem es die Einheit des Begriffs und Realität, die Vereinigung der bisher in Ich und Gegenstand getrennten und deshalb abstrakten Seiten in ihrer Konkretion selber für sich macht."

Um der in Bälde zu berührenden Bedeutsamkeit eines ganz bestimmten Inbegriffes willen, und auch weil er selber aus sachlichem Grunde in die erst eben vergleichend betrachteten Schriftstellen inhaltlich so entschieden verwirkt ist, wollen wir noch auf zwei weitere, ihrerseits für Vergleichbarkeit nicht weniger fragliche axiomatische Setzungen aufmerksam sein. In ihnen ist es nämlich die (schon von Kant als „subjektive Zweckmäßigkeit" motivisch wohlabgewogene) „Angemessenheit", unter eben welchem Ausdrucke Solger und Hegel das Prädikat der „Wahrheit" auf „Ding" oder (objektives) „Dasein" so übereinstimmend verteilen, wie nur immer angetroffen werden kann, wenn Hegels „Wahrheit des Daseins", als die „Angemessenheit zu dem sich selbst gemäßen, dem an und für sich seienden Inhalt"[66]), neben Solgers „Wahrheit des Dinges" gehalten wird, die die „Angemessenheit in sich selbst zum göttlichen Begriff" ist[67]). Die Anstrengungen indessen, „Wahrheit" zu denken — sei es nun als die letztere affirmative Beziehung des Begriffs des einzelnen Dinges zum göttlichen Begriff oder sei es als Hegels „Zusammenstimmen des Begriffs und der Realität" — geschehen eigentlich nur um sich Verhältnisse vorzustellen, an denen ebensowohl (nämlich als deren Erscheinen oder Dargestelltsein) das Wesen der „Schönheit", wie auch (nämlich als Erscheinenmachen oder Darstellung ihrer) das Wesen der „Kunst" zur Sagbarkeit gebracht zu werden vermag. — Da nun alle vorigen Aufzeigungen insgesamt wohl den Uebergang hergestellt haben, solche Tatsache endlich auszusprechen, so glauben wir mit dem Nachweise derartiger Setzungen weit genug gegangen zu sein, von denen jede für die von Solger und Hegel gleichsam denkend gelebte Differenz an sich gleichgültig ist. Daß sich aber mit anderen Worten die Sache selbst durch das eigene Zutun ihrer, wenn auch sonst verschieden gesonnenen Diener als ein doch immerhin mögliches tertium comparationis hervorgetan hat, soll gelegen kommen, um die unbeteiligte Betrachtung jetzt, und zwar in Gestalt eines philosophisch interessierten Rückgriffs auf jene mit „Wahrheit" einhergehende „Angemessenheit", endgültig aufzugeben. Nehmen wir hiernach diese „Angemessenheit" als einen Modus, die

[66]) vgl. Hegel I. 215: „Mit einem Worte, die Kunst hat die Bestimmung, das Dasein in seiner Erscheinung als wahr aufzufassen und darzustellen, d. i. in seiner Angemessenheit zu dem sich selbst gemäßen, dem an und für sich seienden Inhalt."

[67]) vgl. Solger I. 169: „In so fern aber ... der Begriff, den die Erscheinung ganz ausfüllt, immer zugleich der göttliche Begriff sein muß, können wir diese Eigenschaft der Dinge, wodurch sie in sich selbst dem göttlichen Begriffe angemessen sind, auch ihre Wahrheit nennen."

Garantie auszusprechen für die „gegenständliche" Kompetenz auf ein „Gesetz", oder die Garantie für die Verifikation von „Seele" in „Umwelt", so stehen wir sogleich in der Ansicht von Momenten, deren korrelative Bezogenheit „ästhetische" Erfahrung oder auch den Geltungseffekt der „Echtheit"[68]) begründet: einer Einzelfälligkeit der mit „Geltung" identischen „Wahrheit". Vor Mitteilung des höchsten, die Willensstruktur aller philosophischen Kritik ideal entdeckenden Kriteriums von „Wahrheit" entsinnen wir uns aber vorteilhaft, wie das philosophische Bewußtsein, das seit der Dualisierung der „Vernunft" in „reine" und „praktische" zur Gleichgültigkeit gegenüber dem ebenso geschichtlich wie systematisch frühesten Ereignisse motivisch sich ausschließender Methoden nicht mehr zu verleiten gewesen, die Sinnbürde der „Wahrheit" auf sich nahm (s. oben S. 15). Hierzu gehört eng die Erinnerung auch daran, wie sich das in nicht abzusehender Entwicklung begriffene Aufgabenbewußtsein der Philosophie im Idealismus jener vorbildlichen (den Sinnbestand aller vergangenen und künftigen Geltungskrisen sichernden) Geschichtsauffassung niederschlug (s. oben S. 13). Der dort in der Aussprache eines Problemtotalen gelegene kompendiöse Ernst kann nun durch nichts vollkommener vergegenwärtigt werden als mit Hilfe seitdem von der Philosophie neu erarbeiteter Sprachmittel, denen für unser Bedürfnis das Wort zu entnehmen ist für „Wahrheit" als „der Gesamteinklang des Erlebens, nicht dieser oder jener Einzelmenschen, sondern des Erlebens der Menschheit, das heißt der Gesamtverband der Prinzipien der Kultur, die gewährleistet wird durch die Einheit der Methode, durch die Einheit aller Bedingungen, aus denen die unendliche Mannigfaltigkeit des Erlebens sich erbaut"[69]).

Mit letzterer Hinwendung auf das Philosophisch-Allgemeine endigte soeben eine Betrachtung, welche vorwiegend dem einer Differenz überhaupt, nämlich als identische Problematik diesseits Gelegenen galt. Wir wollen uns jetzt von dieser Betrachtung, die erst den dramatischen Stoff für den eigentlichen Zwiespalt zwischen Solger und Hegel (dieses für die philosophische Ratio aufbehaltene irrationale Anders-sein) nach Vermögen zu fördern hatte und diesen einigen Stoff auch als Problematik des „Selbstbewußtseins[70]) treffend hätte bezeichnen können, abwenden und das

[68]) Wir fußen auf dem Satze: „Wahrheit ist Echtheit der Seelenverifikation in ihrer Umwelt" (A. Görland, „Kritik der Werttheorien"; unveröffentlichte Vorlesung S. S. 1932).

[69]) Albert Görland, „Religionsphilosophie" S. 229.

[70]) Der Anblick der Kommentare zum „Selbstbewußtsein" erlaubt übrigens nicht nur den Schluß auf eine nahverwandte Weise der Grundauffassung, sondern ist auch deshalb interessant, weil beide Aeußerungen zugleich jene andere große Uebereinstimmung ihrer inneren Anlage nach enthalten: die heteronome Beurteilung der nicht-ästhetischen Erfahrungsbesonderungen, in denen eben — nach einem Ausdrucke Natorps — „das Gewicht der Individualität am geringsten, die Individualisierung sekundär" ist. Solger (I. 192): „Ist nämlich nicht die Einheit des Erkennenden in uns, welche sich selbst ausfüllt und durch ihre Uebereinstimmung mit sich

Augenmerk wiederum auf das jene beiden Autoren Trennende lenken. Hierbei denke man an die vielfältigen, in solcher Richtung rein heuristisch angeschlagenen Gegensatzbegriffe zurück, welche zuerst und gleich schon mit Beginn unseres Unternehmens als „Methode" und „System" im darstellenden Verbande eingestreuter Aphorismen und polarisierender Fragestellungen aufkamen, um dann später und zuletzt noch in geschlossenerem Vortrage etwa als „Definition" und „Interpretation" oder als „Forschung" und „Deutung" wieder zu erscheinen. Vor allem aber muß ins Gedächtnis gerufen werden, daß jede dieser Gegenüberstellungen — in die auch der inbegriffliche Unterschied von „Funktionalität" und „Substantialität" als ein bezeichnender einbezogen ward — eine Projektion des kardinalen Gegensatzes von „Wissenschaft" und „Weltanschauung" sein sollte und ist; denn dasselbe trifft in besonders hervorragendem Maße auf eine Gegensätzlichkeit zu, an welche anzuknüpfen wohl kaum eine gründlichere Ueberlegung des Verhältnisses von Solger zu Hegel umhin kann: der Kontrast von „Gesetz" und „Fall". Warum sie es aber durchaus nicht kann, rührt daher, daß diese zu „Wissenschaft" und „Weltanschauung" so nahe Analogie von „Gesetz" und „Fall" als inhaltlicher Gegensatz das Gewebe der Beziehungen zwischen Solger und Hegel bis auf den alles entscheidenden Einschlag des Bedeutungsunterschiedes in der „Ironie" durchleuchtet und hierbei alle sonstigen Gegensatzbestimmungen, worunter die manchen von uns aufgeworfenen noch am kräftigsten erhellen dürften, nach dem Grade ihres Eindringens in den über Solger und Hegel verbreiteten Wesensverhalt abstuft. Die Behauptung, es habe mit diesem Wesensverhalte was Hegel angehe das letztendliche Bewenden eines „Falles", der in Solger seinem „Gesetz" begegnet, soll uns hier nun zu nicht mehr verpflichten als dem Gedanken von einer solchen Begegnung seine Fremdheit durch eine demnächst angeschlossene Betrachtung zu nehmen, in welche die inzwischen so sehr vertraut gewordene Uebereinkunft, nach „Wissenschaft" und „Weltanschauung" zu trennen, vorzüglich hineinspielt. Das aber, was in obiger Meinung unter „Gesetz" zu begreifen sei, ist das die Solgersche Besinnung zuinnerst Bewegende, ja das sie überhaupt erst, und zwar gerade als eine geschichtliche Gestalt der „Forschung" Hervorbringende: das Gesetz der Korrelativität von „Gesetzlichkeit" und „Gegenständlichkeit" in der Spezifikation ästhetischer Erfahrung.

In der Mitte, gegen Ende des zweiten Dialogs, an einer Wende des vom „Schönen" (als dem Bewirkten) zur „Kunst" (als dem Bewirkenden)

---

selbst" — man denkt an die „Angemessenheit seiner mit sich" als „Prinzip des Geistes" bei Hegel (II. 121) — „das Selbstbewußtsein bildet, das, was wir die Seele nennen ...?"

Hegel (II. 5): „Diese Selbständigkeit an und für sich als die freie absolute Bedeutung ist das Selbstbewußtsein, das zu seinem Inhalte das Absolute, zu seiner Form die geistige Subjektivität hat. Gegen diese sich selbst bestimmende, denkende, wollende Macht ist alles Andere nur relativ und momentan selbständig."

schwingenden Gedankens in Solgers „vier Gesprächen" — an einem Orte also, der dafür Symbol sein kann, daß die korrelativierende Methode sogar die Solgersche Didaktik rhythmisiert — liegen Ausführungen, die uns in beispielhafter Weise bestätigen:

„Wenn du das einsiehst, so werden wir nun das Ganze, das wir gefunden, überschauen können. Wir hatten nämlich zwei Gebiete der wirklichen erscheinenden Schönheit, wovon das eine von der Gestalt angefüllt war, welche die Gottheit selbst, in unsrer Phantasie erscheinend, annahm, das andere von den irdischen Dingen, welche durch sich selbst in ihrer Eigenheit das göttliche Wesen als erscheinend ausdrücken. Beide fließen uns zu einem und demselben Reiche der Erscheinung zusammen, indem durch eine wunderbare Tätigkeit das Göttliche, zur Wirklichkeit werdend, sich in das Irdische niedersenkt, und zugleich dieses von der göttlichen Herrlichkeit als seiner eigenen erfüllt wird. Wenn nun dieses ganze Reich der Schönheit nur durch solches Werden besteht, so muß sich darin immer noch die in die Wirklichkeit hervorbrechende Kraft Gottes von der die Gottheit in sich hegenden und entwickelnden der einzelnen Dinge unterscheiden lassen; denn nur durch diesen Gegensatz wird der Uebergang und seine Richtung bemerkbar, und beide Gebiete gehn bloß dadurch nach entgegengesetzten Seiten auseinander. Jenes göttliche Wirken nun strahlt als Erhabenheit aus dem Mittelpunkte des göttlichen Wesens hervor; die wesentliche Kraft des Einzelnen strömt als Schönheit durch die unendliche Mannigfaltigkeit der wirklichen besonderen Dinge und sättigt dieselbe gleichsam überall mit innerer Einheit .... (I. 234. 235) .... und da können wir wohl sagen, die Erhabenheit gleiche mehr einer von einem Punkte ausstrahlenden Tätigkeit, die Schönheit mehr einem durch die Oberfläche des Daseins verbreiteten Zustande, nur daß jenes Wirken schlechterdings nichts wäre, ohne den Zustand, in welchem es gleichsam als Erscheinung stehen bleibt, noch dieser Zustand etwas, ohne das in ihm lebendig erkannte Wirken." (I. 240. 241.) — Der von aller Interpolation freie Vortrag des schwebenden Problems aber, der wissenschaftliche Auszug lautet wenig später (II. 21):

„Die Seele ist nicht ohne ihr Werk, und ihr Werk ist ihr eigenes Dasein."

Für die mit jenen gänzlich uneintauschbaren („zusammenfallend einander vernichtenden"[71]) Momenten hervortretende Spannung ist die „Ironie" der „in beider Mitte schwebende"[72]) Nullpunkt: das Formulierte aus der Kenntnis um das „gemeinsame Dritte, worin diese beiden Eins sind" und das „nie in die Wirklichkeit mit übergeht, sondern ihnen bloß im Innern zum Grunde liegt[73]): was zu kennen das Bewußtsein in die Not geführt hat, in welcher es, für den Gedanken des „zum unmittelbaren Dasein ausgebildeten Standpunktes der Ironie selbst"[74]) fruchtbar geworden,

[71]) Ausdruck Solgers II. 271, wo es heißt: „Niemals können beide zusammenfallend einander vernichten, noch kann sich jeder von ihnen mit einem abgesonderten Kreise des Daseins umgeben ..."

[72]) vgl. Solger (II. 283): „Dieser (sc. der „wesentliche Mittelpunkt" — die „Ironie") ist allerdings nur da, wo beide Richtungen sich gegenseitig durchdringen, und schwebt in beider Mitte."

[73]) Wendung Solgers II. 188.

[74]) Solger (II. 284): „Wenn sie (sc. die Kunst) also gewöhnlich das gegenwärtige Einzelne als Stoff behandelt, so müßte sie nun den Standpunkt der Ironie selbst als das unmittelbare Dasein ausbilden, welches, weil sich dieser zu beiden Richtungen ganz gleich verhält, und zugleich überall gegenwärtig und wirklich ist, nach beiden Seiten mit gleicher Wahrheit geschehn könnte."

auf die Idee der „Gottheit" als das „die ganze Möglichkeit Erfüllende[75]) durchgriff und mit dieser maximalen Identifikation ästhetischer Problematik die letztere selber in der transfiniten Antizipation einer „göttlichen" Identität von Einheit des „Gesetzlichen" und Totalität des „Gegenständlichen" wissenschaftlich distantiierte und dadurch in welthistorisch bedeutsamer Weise überhaupt kontinuierlich gestaltete. Das den begrifflichen Keim der „Ironie" treibende Urstadium ist nun die erste, unmittelbarste Erregung des Bewußtseins in seiner Ahnung eines allzeit unabdingbar bleibenden Pluralismus als des konstitutiven Prinzipes auf dem Boden der ästhetischen Erfahrung — über welches schlechthin Irrationale der wissenschaftliche Genius durch die Vergeistigung jenes Pluralismus zu einem Dualismus triumphiert, welcher das gegen allen fragenden Einblick sich verschleiernde bloße Anderssein als das je Anderssein von „symbolischer" und „allegorischer" Kunstgestaltung d. h. als das aus der stilbildenden Dominanz der Korrelatmomente aller ästhetischen Erfahrung überhaupt Erscheinende licht macht.

„Die Tätigkeit selbst also, das heißt das wirkende Leben der ganzen Phantasie muß auch zugleich ihre eigene Offenbarung als Gegenstand sein, nur daß hier (sc. in der „Allegorie") die ganze Tätigkeit von Stoff oder Gegenstand, wie in dem bisherigen Symbol der Gegenstand von Tätigkeit, angefüllt erscheint... Indem wir also das Schöne, wie es in der Kunst lebt, vorhin als Symbol betrachteten, fanden wir es jenes ganze Weltall der Phantasie anfüllend von Anfang an, als vollendetes mit seiner eigenen Kraft und Tätigkeit gesättigtes Dasein derselben... (II. 49). ...Anders muß es sich nun offenbar verhalten, wenn wir in dieser gesamten Welt die Tätigkeit und das Schaffen selbst betrachten. Auch dieses kann in der Kunst nicht da sein, ohne Gegenstand oder wirkliche Gestalt... (II. 50) ...Das innere Weben und Wirken der göttlichen Kräfte, welche das Symbol mit Masse umhüllt, entfaltet sich durch die Allegorie dem Tage..." (II. 52.)

Nach dem Vernommenen bedarf es jetzt sowohl in allgemeiner propädeutischer Hinsicht auf Solger als aber auch zu eben dem besonderen Behufe keines weiteren Darlegens mehr, die Vorstellung vom „Gesetze" in Solger so zu verdichten, daß sich der in Hegel konturierte „Fall" nicht jederzeit so scharf abheben ließe wie es die ihrem wahren Verhältnisse zueinander gerecht werdende Beurteilung Solgers und Hegels nur immer fordern darf. Wenn nun eine solche Beurteilung, die hier selber nicht unmittelbar in unserer Absicht liegt, früher oder später mit jenem gründlichsten Zwiespalte ins Reine kommen muß, nach welchem bei Solger der „wesentliche Mittelpunkt der Kunst", ihr „an und für sich", durchaus nicht in das Dasein der Erscheinung tritt (es wäre „eine bisher unerhörte Kunst"), allein bei Hegel die „Kunst ihrem Begriffe nach"

---

[75]) vgl. Solger über die „Gottheit", welche „mit ewiger und reiner Freiheit das sie umgebende Weltall hervorbringt. Indem aber ihre Tätigkeit allvollendend ist, und also ihre ganze Möglichkeit erfüllt, ist das All, welches sie schafft, ihr auch von Anfang an als ein Vollkommenes gegenwärtig, und erhält sich durch seine eigene Notwendigkeit, in welcher die Gottheit ebenso notwendig gleichsam als im Besitze ihrer eigenen Schöpfung selig ruht." (I. 152.)

in der Tat erscheinungshafte Wirklichkeit wird (es ist die seitdem unerhörte Kunst der Alten), so ist dann die Lage eingetreten, die wir bei Gegenüberstellung von „Gesetz" und „Fall", d. h. von Gesetz und Anwendung des Gesetzes, vorgesehen haben und, bezüglich der entstanden gedachten Schwierigkeit, mit der adäquaten Gegenüberstellung von „Ironie" und „Ironisierung" vorsehen. Denn es ist wohl zu glauben, daß das betätigte Vertrauen zu dieser heuristischen Disposition noch am ehesten aus der Ratlosigkeit heraushelfen kann, die der Anblick eines Nebeneinanders von Kunst als „Gegenwart" (worin Solgers „Ironie") und Kunst als „Vergangenheit" (worin Hegels „Ironisierung") gewiß zunächst bereiten muß. Hier erhebt sich ein Phänomen, zu dessen schließlicher Enträtselung die bisher an mehrfachen Beispielen aufgezeigte Regel in der Verteilung von formalen, für sich wertfreien Allgemeinbegriffen auf Solger und Hegel den, wie uns dünkt, einzigen zuverlässigen Weg weist. Ihn aber bezeichnet die Erkenntnis der regulativen Gleichgültigkeit des Selbst im Subjekte der die Autonomie des Aesthetischen meinenden „Wissenschaft" bei Solger und der regulativen Maßgabe des Selbst im Subjekte der die Heautonomie des Aesthetischen meinenden „Weltanschauung" bei Hegel. Unter solcher Einstellung des Blickes auf Solger und Hegel klärt sich jenes Verhältnis der „Ironie" zur „Ironisierung" als das Verhältnis der (im Sinne des Formalen) elementarisierenden Methode Solgers zu der (im Sinne des Materialen) komplizierenden „dialektischen Methode" Hegels, die eine Technik der ersteren, oder besser: eine von grundsätzlich unendlich vielen individuellen Gestalten der ersteren darstellt. Hieraus wird nun auch die „Kunst als Vergangenheit" sinnhaft: Das vom Selbst Gelöste und als Problem des Erscheinens Abgerückte, in das Selbst zurückgenommen, verschwindet als Problem des Erscheinens, da das sich selbst erscheinende Selbst sich nicht problematisch ist. — Und jetzt endlich kommt wohl überzeugend zum Ausdrucke, daß die durch Solger und Hegel veranlaßte Hypothese eines „Verhältnisses von Gesetz und Fall" wahrhaft sachgerecht sei; denn der jener verschlungenen Problematik identische Sachverhalt der quasi „Ontisierung eines Logischen" oder dementsprechend der Individualisierung eines Gültigen bedeutet nichts anderes als ein Diskretwerden des vorhin genannten, für den Erfahrungsbereich des Aesthetischen konstitutiven und ihm einheimischen Momentes eines unaufhebbaren „Pluralismus". Der gleichsam überpersönliche Vorgang, in welchem die transzendentale Vergeistigung jenes Pluralismus aus Solgers korrelativierender Methodik durch Hegel rückgängig gemacht wird, ist der nämliche, kraft dessen Hegel zum „Fall" des „Gesetzes" der „Ironie" wird; welcher tiefsinnige Vorgang seine aktuelle Gestalt daran hat, daß Hegels Monismus der (im obigen Sinne „logischen") Gültigkeit durch den Widerspruch der weltanschaulichen Antipoden selbst ironisiert wird. Dieser Widerspruch aber ist so wenig wegzuschaffen wie etwa der Gegensatz

von „Vergangenheit" und „Zukunft", der als ein solcher in dem gegen Hegel möglichen Argumente der entfallenden Zukunft auflebt. Die „Ironie" ist Ereignis geworden: Zeit entzieht sich — nämlich als „Zukunft" — der über sie — als „Vergangenheit" — triumphierenden Objektivation nach der Weise von Hegels Weltanschauung, deren äußerster Triumph somit zur durchgreifenden Niederlage wird.

Wir stehen am Ende unserer Ausführungen; denn was diese sich bekanntlich vorsetzten, möchte erreicht worden sein: durch Eröffnung einiger wesentlicher Einblicke jeder künftigen konstruktiven Kritik an Solger und Hegel vorzuarbeiten. Sie nun wird vornehmlich und in allem Umfange die Vertretbarkeit der folgenden Behauptungen erhärten müssen. Daß Solger, indem er den formalen Wissenschaftssinn des relativ-Absoluten als in der Materiatur des „Aesthetischen" gerade am Systemorte der „Seele", d. h. in seiner Bedeutung des Paradoxons oder der „Ironie" autonomisiert und in erfahrungsgesetzliche Geltung bringt, den „absoluten Standpunkt" als denjenigen der selbständigen Erfahrung, da der Schöne das Schöne erkennt, spezifiziert und die unauszählbare Varietät des Einzellebens im Sinnentwurfe des „Schicksals" als des höchsten ästhetischen Prinzipes überhaupt wissenschaftlich disponiert. Wohingegen, wird durch Solger eine „Psychologie des Schicksals" zu diskutieren erst ermöglicht, Hegel mit einer „Metaphysik des Schicksals" bereits eine Tatsache vollzieht, die außerhalb eines „Schicksals", so es sich hier als interne Spielregel für die geschichtliches Leben konstruierende Spekulation separiert, indiskutabel wird. Daß, zusammengefaßt, Hegel in Inszenierung des „absoluten Standpunktes", da der Vernünftige die Vernunft erkennt, einen maximal-komplexen Fall für das mit Solger verwaltete elementar-einfache Gesetz statuiert. Denn lehrt nicht die Aesthetik Solgers mit ihrer formalen Bestimmung der Offenbarungserkenntnis des Schönen eine „Philosophie" begreifen, welche als einzigen Gedanken den intuitiv-einfachen der die Welt beherrschenden „Vernunft" mitbringt[76])? Jedenfalls drängt es sich uns wie eine Tatsache auf, daß Solgers Wissen um die problematische Identität der Wahrnehmung des Mannigfaltigen als Einheit mit der Einheit dieser Wahrnehmung selbst[77]) die Weisheit Hegels als mögliche einschließt und vorwegnimmt, derzufolge die Welt vernünftig ist, so sie eben nur vernünftig angesehen wird. Hegels eigenes naives Eingeständnis der in der Korrelation von

[76]) Hegel: „Der einzige Gedanke, den die Philosophie mitbringt, ist aber der einfache Gedanke der Vernunft, daß die Vernunft die Welt beherrsche ..." (Phil. d. Gesch., Bd. II uns. Ausg. S. 34.)

[77]) Solger: „Darin, daß die Erkenntnis in der Wahrnehmung des Mannigfaltigen zugleich das Wesen und die Einheit erkennt, daß also auch in ihr selbst diese Wahrnehmung und ihre eigene Einheit ganz Eins und dasselbe ist, und zwar in der Wahrnehmung und durch diesselbe .... Eine solche Erkenntnis also wird es sein, wodurch uns das Schöne offenbart wird." (I. 162.)

Welt-konkretisierter Vernunft und Welt-konkretisierender Vernünftigung liegenden Garantie[78]) wird jene unsere Annahme ebenso bestätigen, wie auch gleich ungewollt an dieser Stelle die Notdurft dargetan wird einer strengen begrifflichen Bestimmung dessen, was, wenn sie keine geniale Selbstaussage ist, „Philosophie" dann noch eigentlich sei. Ihr Begriff erscheine uns hier im Lichte ihrer Forderung, mit welcher sie vor die (nur als mehrdimensionelle Abfolge von Geltungskrisen adäquat begriffene) „Geschichte" tritt. Es ist die um des Sinnbestandes von „Geschichte" selbst willen erhobene Forderung ihrer Loslösung vom Geheimnis einer schlechthinnigen Existenz nur mit sich selber einigen Bewußtseins: womit notwendig also die Problemdistanz eben des Irrationalen gefordert wird, das die Würde des menschlichen Geschlechtes immer dann bedroht, wenn der Dualismus von „Leben und Geist" das Ansehen einer ultima ratio zu erreichen scheint.

---

[78]) Hegel: „... wer die Welt vernünftig ansieht, den sieht sie auch vernünftig an, beides ist in Wechselbestimmung." (a. a. O. S. 37.)

Lebenslauf.

Am 18. Mai 1904 zu Hamburg als Sohn von Heinrich Josef Linden, Kaufmann und Fabrikanten, geboren, besuchte ich, katholischer Konfession, die katholische Gemeindeschule am Sägerplatz als Vorstufe des Besuches der katholischen Realschule am Alsterufer und diese letztere als Vorbereitung auf die drei Oberklassen der Oberrealschule in Hamburg-Eppendorf. Nach der Ostern 1924 bestandenen Reifeprüfung studierte ich an den Technischen Hochschulen Hannover (S.S. 1924 — W.S. 1925/26) und Aachen (W.S. 1926/27) Maschinenwirtschaftslehre und an der Hansischen Universität Volkswirtschaftslehre (S.S. 1927 — S.S. 1929). Die Auflösung der väterlichen Firma, zu deren späteren Uebernahme mich die Kenntnisse in diesen Fächern befähigen sollten, bestimmte mich dann, ursprünglicheren Neigungen zu folgen. Sonach ergriff und beschloß ich an hiesiger Universität das Studium der Philosophie (W.S. 1929/30 bis W.S. 1933/34), für welches ich in den Herren Professoren Dr. Albert Görland und Dr. Hermann Noack meine Lehrer fand.

Walter Linden.